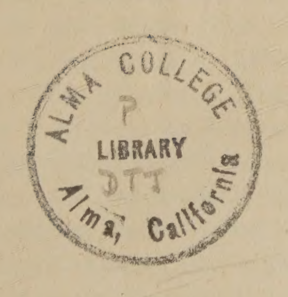
DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER:
DR. G. M. HÄFELE O. P.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG

UNTER MITWIRKUNG VON PROFESSOREN DERSELBEN UNIVERSITÄT



26. BAND / 1948
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE: 62. JAHRGANG

REDAKTION: ALBERTINUM, FREIBURG IN DER SCHWEIZ
DRUCK UND ADMINISTRATION: PAULUSDRUCKEREI FREIBURG

Die Quaestio Alberts des Großen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245

Ein Beitrag zur Geschichte des Problems

Von Franz PELSTER S. J.

Im Jahre 1928 hatte ich aus Cod. Vat. lat. 4245 eine Quaestio als interessantes Zeugnis für den Stand der Frage über das Unum esse in Christo vor Thomas abgeschrieben. Ich dachte dabei an einen Pariser Dominikaner, etwa Guerricus als Verfasser, ließ aber die Untersuchung vorläufig ruhen. Da zeigte ein Aufsatz von Albert Fries [1] den richtigen Weg. Gelegentlich einer Beschreibung des Quästionen enthaltenden Teiles der Hs. sagte er von unserer Quaestio, es seien 'immerhin gute Anzeichen' dafür gegeben, daß Albert der Große ihr Verfasser sei. Da nun die neuerdings erschienene umfassende Arbeit von P. Bayerschmidt [2] über die Seins- und Formmetaphysik Heinrichs von Gent auch Albert in den Kreis der Untersuchung zieht, so schien die Veröffentlichung der Quaestio von einigem Nutzen zu sein, zumal Thomas hier ganz in den Fußstapfen seines Lehrers wandelt. Ich komme damit auch dem von Fries geäußerten Wunsch nach, ein zustimmendes oder ablehnendes Wort möge der weiteren Klärung dienen. Die von Fries für die Echtheit vorgebrachten Anzeichen benutze ich und suche sie mehr auszubauen. Da Textveröffentlichungen ohne gleichzeitige Analyse erfahrungsgemäß oft totes Kapital bleiben, so möchte ich eine gedrängte Inhaltsangabe beifügen und zugleich zum besseren Verständnis die Stellung Alberts im Sentenzenkommentar kurz darlegen. Es sei jedoch betont, daß eine Gesamtdarstellung der Lehre

[1] Um neue theologische Abhandlungen Alberts des Großen: Angelicum 13 (1936) 85-87.

[2] Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie: BAEUMKER, Beiträge 36, 3-4, Münster 1941, 34-43. Die Notiz von Fries über Cod. Vat. 4245 ist Bayerschmidt entgangen. Er bringt aber einige Auszüge aus der noch unveröffentlichten Summa de incarnatione, die mir zur Zeit unzugänglich ist, für die ich deshalb auf Bayerschmidt angewiesen bin.

Alberts über die Hypostatische Vereinigung mir fernlag. Dafür kann ich auf die gründliche Studie von M. V. Pollet [1] verweisen.

1. Die Quaestio disputata in Cod. Vat. lat. 4245

Cod. Vat. lat. 4245 [membr. ff. 352, 28 × 18,5 cm saec. 13 med. (in priore parte)] enthält im ersten Teile : 1. ff. 1r-4v verschiedene Einteilungen. — 2. ff. 5r-22r ⟨Alcher von Clairvaux, De spiritu et anima⟩ Quoniam dictum est michi ut me ipsum cognoscam . . . patrie sue visioni Dei, quem cernere finis. — 3. ff. 22v-24r ⟨Einleitung und Einteilung der Heiligen Schrift⟩. Legem, mandavit nobis Moyses in preceptis iusticiarum et hereditatem domui Jacob et Israel promissiones. Eccli XXIIII. Et secundum glosam exponitur sic. 'Legem etc.' Que lex . . . Quicumque autem legit hec oret pro eo qui domino revelante invenit. — 4. ff. 24r-v ⟨Quaestio de uno esse in Christo⟩. Sequitur de questione. Cum omnis specifica differentia . . . concedatur difficultati materie. — 5. ff. 25r-37v ⟨Johannes de Rupella, De anima⟩. Si ignoras, o pulcherrima inter mulieres, cognoscere etc. Cant. 1. Tibi, anima rationalis, proponitur illud verbum . . . principium operabilium. Hec de viribus anime dicta sufficiant. — 6. ff. 38r-42v. Incipiunt edita fidei catholice a Nicholao Ambianensi scripta domino pape Clementi. Prologus. Clemens papa, cuius rem nominis et inde subiectum sentiant . . . sic patet propositum. Explicit liber de arte fidei catholice. — 7. ff. 43r-61r ⟨Alanus de Insulis, Regulae de sacra theologia⟩. Omnis scientia suis utitur regulis velut propriis fundamentis . . . dictorum rationes catholicorum expositionibus percipiuntur.

Für den folgenden Teil, der unter anderem Quodlibeta des Guerricus O. P. (ff. 62r-70r), Fragen Alberts des Großen (ff. 73r-74v), des Guerricus (ff. 75r-76v), das vierte Buch der Sentenzenerklärung des Wilhelm von Middleton O. Min. (ff. 214r-309r) enthält, sei auf die Angaben bei Fries verwiesen [2].

Welche Beweise sprechen nun für die Zuteilung der Frage über das Eine Sein in Christus an Albert. Fries macht als erstes Anzeichen geltend, daß die Quaestio mit Ausnahme der letzten Zeilen von derselben Hand geschrieben ist wie der Traktat Alberts De sensibus gloriosis (ff. 88r-89v) und seine Quästionen (ff. 73r-74v). Ebenso finden sich

[1] M. V. Pollet, L'union hypostatique d'après saint Albert le Grand : RThom 38 (1933) 505-532, 689-724.

[2] Angel 13, 81-92.

einige bei Albert beliebte Ausdrücke wie Sine preiudicio loquendo ... aliud persona 'secundum rationem'. Suchen wir diese Anzeichen, die, wie Fries selbst betont, der Erweiterung und Bestätigung bedürfen, zu vervollständigen. Die Vergleichspunkte in formaler und inhaltlicher Hinsicht nehme ich aus dem dritten Sentenzenbuch Alberts, das inhaltlich und zeitlich unserer Frage am nächsten steht. Ich benutze die am leichtesten zugängliche Ausgabe von Borgnet (B. 34), deren Seitenzahl ich angebe. Das angeführte Sine preiudicio loquendo videtur mihi und ferner Dico enim sine preiudicio findet sich l. 3 von d. 1 bis d. 22 in den Formen Sine praeiudicio dicendum S. 36, 54, 55, 57, 103, 249, 255; Sine praeiudicio dicimus S. 49, 66, 257; Dico sine praeiudicio S. 119, 357; Sine praeiudicio dici potest S. 272; Sine praeiudicio loquendo concedo S. 360. Die zur Einführung der Einwände benutzte Partikel Item, die in der Frage ausschließlich vorkommt, überwiegt im Sentenzenkommentar bei weitem das synonyme Praeterea. Die Antwort auf die zweite Frage wird eingeleitet Ad id autem quod ulterius querebatur. Dieselbe Formel ist in den Fragen des Sentenzenkommentars die gewöhnliche, z. B. S. 16, 36, 51, 82, 105, 277 usw. Die Antwort auf die Einwände beginnt: Ad id autem quod circa hoc obicitur ... dicendum und Ad aliud dicendum. Zur ersten Formel gleichlautende oder völlig analoge Formeln wie Ad id autem quod contra obicitur, Ad id quod ultimo obicitur dicendum, und die zweite Formel sind so häufig, daß sich eine Aufzählung erübrigt. Die Quaestio hat: His habitis de facili patet responsio ad omnia obiecta; der Kommentar: His visis respondendum est ad obiecta S. 148; His habitis facile est respondere obiectis S. 271; His habitis planum est respondere obiectis S. 357; Hac habita distinctione facile est determinare totum S. 337; Secundum habita leve est ad hoc respondere S. 297; Et sic patet qualiter de facili verba Hilarii verificantur S. 287; Et per hoc patet solutio ad totum S. 272 usw. Eine solche Übereinstimmung zwischen Quaestio und Kommentar nicht nur in der einen oder andern Formel, sondern in geradezu allen ist zum mindesten ein sehr wahrscheinlicher Beweis für die Gleichheit der Verfasser.

Dieser Beweis wird durch die Betrachtung des Inhalts noch bedeutend verstärkt.

Albert hat im Kommentar l. 3 d. 6 a. 2, B. 127 f. die Frage: Quae differentia sit inter rem naturae, suppositum, hypostasim, substantiam et individuum et personam. In der Quaestio sagt der Verfasser: Aliud est res nature, aliud suppositum et aliud individuum et aliud persona

secundum rationem. Man beachte besonders die gleiche Reihenfolge in der Aufzählung. Nur fehlen hypostasis und substantia, was leicht zu erklären ist. Nach dem Kommentar ist hypostasis das Synonym zu substantia, substantia heißt die res naturae, insofern sie durch die Akzidentien von anderen unterschieden werden kann, individuum, insofern sie durch die Akzidentien unterschieden wird. Substantia und individuum fallen demnach begrifflich beinahe zusammen, so daß der Unterschied leicht vernachlässigt werden konnte [1]. Auch die Erklärungen der Termini sind sehr ähnlich. Kommentar, B. 127 : Non est res naturae nisi aliquod constitutum per actum generationis in natura illa ; Quaestio : Res enim nature est id quod nature actu producitur ut generacione vel opere actus. — Kommentar, B. 127 : Ergo suppositum dicitur stans sub natura communi ; Quaestio : Suppositum autem est id quod stat sub communi quod est in eo secundum esse. — Kommentar : Individuum secundum Philosophum est distinctum collectione accidentium, quae in alio non possunt inveniri non tamen necessario est persona, quia individuum, licet sit distinctum, non necessario est rationalis naturae ; Quaestio : Individuum autem concernit individuancia ydiomata, que sunt in aliquo, et persona concernit singularem existencie modum in racionalis nature individuo.

Im Kommentar wird die Frage erörtert : Utrum humana natura degeneret in accidens (l. 3 d. 7 a. 6, B. 156 f.). In der Quaestio haben wir dasselbe Problem als Unterfrage. In beiden Schriften wird diese Ausdrucksweise abgelehnt. Kommentar : Sed absit quod degeneret, quia potius generosa fit. Quaestio : Ad id autem quod ulterius querebatur utrum natura humana degeneret in accidens, videtur michi non esse dicendum, quod male sonare videtur. Der Grund der Verwerfung dieser Ausdrucksweise ist beidemal derselbe. Kommentar : Videtur enim vergere in accidens propter convenientiam cum accidentis proprietate quadam, non propter accidentis naturam. Quaestio : Querendo de supposito [non] in quantum est suppositum non utriusque nature, sed alterius sc. divine, habet natura adveniens post esse suppositi modum accidentis, non tamen unquam est accidens. Also wiederum völlige sachliche Übereinstimmung. Dazu kommt noch in beiden die Behauptung, daß diese Ausdrucksweise neu sei [2]. Kommentar : Nec antiqui dixerunt

[1] L. 3 d. 10, B. 186 zählt nur unsere vier Termini auf, aber in der umgekehrten Reihenfolge : Persona, individuum, suppositum, res naturae.

[2] Zu diesen Novelli gehört jedenfalls Wilhelm von Auxerre, der in seiner Summa, Paris 1500, f. 110vb, zweimal degenerat gebraucht.

quod degenerat ... Novelli vergi mutaverunt in degenerat; Quaestio: Hoc quidam in scriptis reliquerunt ... Et hoc intendunt antiqui.

Auch in den Zitaten findet sich mehr als eine Übereinstimmung; nur ist die Quaestio reicher. Beide haben das Zitat aus Damascenus: Differentia est causa numeri; beide die Stelle aus Augustinus (Kom. 130): Talis est unio, quae Deum faciat hominem et hominem Deum; beide das Boethiuszitat (Kom. 103): Natura est unamquamque rem informans differentia specifica; beide (Kom. 104) den Zusatz quod tam catholici quam Nestorius in Christo duas dicunt esse naturas; Quaestio: quod secundum hanc diffinicionem tam catholici quam Nestorius duas naturas in Christo constituerunt.

All diese Übereinstimmungen in äußerer Form, in Inhalt und Lehre erlauben meines Erachtens den sicheren Schluß: Albert der Große ist Verfasser dieser Quaestio.

Was läßt sich nun über Natur und Entstehung der Quaestio sagen? Es ist eine Pariser Quaestio. Das wird bereits durch die Umgebung in der Hs. zum mindestens sehr nahe gelegt. Schon der Schrift und ganzen äußeren Aufmachung nach ist die Hs. in die Mitte des 13. Jahrhunderts zu verweisen. Das Gleiche sagen die in ihr enthaltenen Auktoren. Alanus von Lille, Nikolaus von Amiens, Johannes von Rochelles, Guerricus, Wilhelm von Middleton gehören sämtlich dem Anfang oder der Mitte des 13. Jahrhunderts an. Alle mit Ausnahme des Wilhelm sind Franzosen; alle drei Magistri haben in Paris gelehrt. Das ist ein sicheres Zeichen für die Pariser Herkunft der Hs. und damit auch der Quaestio. Wie sollte eine einzelne Frage so schnell von Köln nach Paris kommen? Es ist ferner eine Quaestio disputata, keine versprengte Frage eines Quodlibet. Die Quodlibeta jener Zeit, wie jene des Guerricus in derselben Hs. und die anonymen um Alexander von Hales sind bedeutend kürzer und haben ein anderes Gepräge. Man wird in ihnen nicht eine so lange Reihe von Gründen Pro et Contra finden und ebenfalls keine so ausführliche Lösung. Es haben sich auch noch Reste der ursprünglichen Disputatio erhalten. So finden wir im V.: Contra... Si forte tu dicas ... Contra ... Sed contra obiciebatur. Die Erfahrung hat gelehrt, daß dies fast unfehlbare Zeichen einer ursprünglich gehaltenen und dann determinierten und niedergeschriebenen Disputation sind. Zumal gilt dies von dem Imperfekt obiciebatur. Die Quaestio bildete ferner den Teil einer Sammlung von Quästionen, wie das Sequitur zu Beginn klar ausspricht.

Liegt nun unsere Quaestio vor oder nach den entsprechenden

Fragen des Kommentars zu dem dritten Buch der Sentenzen? Das dritte Buch ist in seiner heutigen Fassung zwischen den Jahren 1246 und 1249 entstanden. Die Erklärung selbst gehört höchstwahrscheinlich ins Jahr 1246. Denn Albert kam 1245 nach Paris [1]. Wenn schon damals der bald nachher feste Brauch bestand, daß der Baccalarius vor Erlangung der Magisterwürde zwei Jahre über die Sentenzen zu lesen hatte, dann war Albert 1246 noch nicht Magister, konnte also auch noch nicht öffentlich disputieren. Somit wäre das Jahr 1247-1248 für unsere Quaestio anzusetzen [2].

Aber auch innere Gründe sprechen dafür, daß die Quaestio später als das dritte Buch liegt. Sachlich freilich besteht in der Beantwortung der Fragen kein wesentlicher Unterschied. Jedoch ist das in den Objektionen herangezogene Material reichhaltiger. So wird Boethius De hebdomadibus zweimal mit Namen angeführt. Im Kommentar zur 6. und 7. Distinktion kommt diese Schrift überhaupt nicht vor. Dies ist um so auffallender als Obiectio 6 sachlich mit d. 6 a. 5 obi. 2 (B. 132) übereinstimmt, wo Boethius mit keinem Wort erwähnt wird. Auch die Solutio der Quaestio ist ausführlicher. Der Beweis aus der Vereinigung der beiden Naturen im esse, das nichts anderes sei als das Sein der Person, steht nicht in der Solutio der Quaestio, sondern im Contra 4 und 5, wo er genauer durchgeführt wird. Dagegen stehen die Darlegungen der Quaestio über suppositum, res naturae, individuum im Kommentar nicht an dieser Stelle, sondern d. 6 a. 2, wobei in der Quaestio das mehr Überflüssige des Kommentars ausgelassen wurde. Wenn wir alle äußeren und inneren Momente zusammennehmen, so dürfen wir sagen, daß höchst wahrscheinlich die Quaestio in Paris nach dem Kommentar entstanden ist.

2. Die Frage über das Eine Sein in Christus in früheren Schriften Alberts des Großen

Man hat bei der Kontroverse über das Eine Sein in Christus vielleicht zu wenig beachtet, daß die Frage ursprünglich in erster Linie ein grammatikalisch-dialektisches Problem war [3]. Menschheit und Gott-

[1] Vgl. F. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920, 62-84.

[2] Es ist allerdings für jene Frühzeit, da vieles noch nicht durch Statut festgelegt war, möglich, daß Albert auch als Magister über die Sentenzen las. Vielleicht wurde der seit langem im Lehramt erfolgreich Tätige sehr bald Magister.

[3] Schon Bayerschmidt, S. 24, deutet darauf hin, legt der Tatsache aber zu wenig Gewicht bei. Vgl. auch l. 3 d. 10 a. 1-2, die für Alberts Terminologie wichtig sind.

heit werden in einer Person vereinigt. Die göttliche Person hat die menschliche Natur aufgenommen. Das ist das Ergebnis der fünften Distinktion des dritten Sentenzenbuches. In der sechsten und siebten Distinktion wird die Frage nach dem Endergebnis der hypostatischen Vereinigung erörtert [1]. Wenn ich die philosophischen Begriffe Natur, Suppositum, Einer und Eines und andere zur Erfassung des Geheimnisses verwenden will, wie muß ich mich dann ausdrücken, um den objektiven Tatbestand wiederzugeben ? Hier wichen nun die Ausdrucksweisen voneinander ab, je nachdem man die eine oder andere der bekannten drei Sentenzen bei Petrus Lombardus zu Grunde legte. Nach Aufgabe der dritten, die nur eine akzidentale Vereinigung kannte [2], ging der Streit zwischen der ersten und zweiten Meinung weiter [3]. Er wurde bereits zu Anfang des 13. Jahrhunderts in die Form gekleidet : Muß ich in Christus, der zwei Naturen in einer Person vereinigt, von einem oder zwei Supposita reden [4] ? Die Anhänger der zweiten Sentenz, die immer allgemeiner wurde, erklärten, daß Suppositum einer vernünftigen Substanz sachlich identisch mit Person sei, daß man also nur von *einem* Suppositum in Christus reden dürfe. Wie steht es nun mit der Aussage von Einheit und Mehrheit ? Da wir einer 'unus' im maskulinen Sinn nur von der Person gebrauchen und in Christus nur eine Person ist, wie beide Ansichten behaupten, so kann einer 'unus' von Christus nur im Singular ausgesagt werden. Das gaben beide Ansichten zu [5].

Wie ist aber über die Aussage eines 'unum' im neutralen Sinn zu urteilen ? Haben wir doch in Christus zwei Naturen. Anhänger der ersten Ansicht verfochten, daß man sagen müsse : Christus ist zwei

[1] ALBERT, Sent. l. 3 d. 6. Divisio textus (B. 117). Hic incipit pars illa, in qua Magister incipit agere de consequentibus unionem. Sunt autem consequentia, quae consequuntur unionem, ut termini ipsius unionis, sicut Deum esse hominem et e converso et hominem et Deum esse duo vel unum, et unionem factam esse in natura vel supposito vel persona. Vgl. auch THOMAS, Sent. l. 3 d. 6 Div. textus.

[2] Vgl. die Verurteilung im Brief 'Cum Christus' Alexanders III. an Erzbischof Wilhelm von Reims. DENZINGER, 393.

[3] Vgl. R. F. STUDENY, John of Cornwall an Opponent of Nihilianisme, St. Gabriels Mission Presse, Wien 1939. Es ist trotz der sorgfältigen und aufschlußreichen Arbeit Studenys bisweilen nicht leicht, die Zugehörigkeit eines Auktors des 12. Jahrhunderts zu einer der drei Klassen zu bestimmen. Studeny stand hie und da wohl zu sehr unter dem Einfluß der Terminologie des 13. Jahrhunderts.

[4] Nach BAYERSCHMIDT, 28, bezeugt Wilhelm von Auxerre, daß schon zu seiner Zeit die Frage unter der Rücksicht ein oder zwei Supposita erörtert wurde.

[5] Vgl. THOMAS, Sent. l. 3 d. 6 Div. textus und q. 2 a. 1.

oder eines und das andere 'unum et aliud' im neutralen Sinn, wogegen die Verteidiger der zweiten Ansicht diese Aussage verwarfen [1]. Denn gezählt werden die realen Supposita, die Naturen nur insoweit, als sie in einem Suppositum ihr konkretes Dasein haben. Da in Christus nur ein Suppositum ist, so ist er auch schlechthin (in recto) nur eines. Aber es gibt doch in Christus neben der göttlichen auch die menschliche Natur. Wird diese denn gar nicht gezählt ? Degenerat in accidens, lautet die Antwort, die Wilhelm von Auxerre und Pseudo-Alexander, d. h. hier wohl Johannes de Rupella geben [2]. Sie wollen damit allerdings nicht, wie Anhänger der dritten Meinung, behaupten, die Verbindung der beiden Naturen sei eine rein akzidentale, sondern nur, daß die Menschheit zu dem bereits völlig konstituierten göttlichen Suppositum hinzutrete 'ad modum accidentis', ähnlich wie das Akzidens zu der bereits in sich konstituierten Substanz. Christus ist einer und eines, d. h. eine Person und ein Suppositum. Unum und ens sind miteinander vertauschbar. So mußte als Corrolarium zu der Frage nach der Einheit oder Mehrheit in Christus auch die Frage nach der Einheit oder Mehrheit des Seins in Christus gestellt werden.

Aus der Tradition hatte man den Satz, daß die hypostatische Vereinigung im esse geschehen sei. Dies esse kann aber kein anderes sein als das esse hypostasis [3]. Dieses Sein der Hypostase ist aber nach Albert identisch mit der realen Hypostase [4]. In der Hypostase aber gibt es das Sein der Akzidentien, das Sein der beiden Naturen, das Sein der Hypostase. So entstand ähnlich wie beim Einen und Vielen die Frage : Muß ich sagen : Christus hat nur ein Sein oder mehrere ? Auf die Frage : Utrum Christus habeat tantum unum esse, antwortet Albert konsequent zur zweiten Sentenz und ihrem einen Suppositum

[1] Vgl. über die Frühscholastik Bayerschmidt, 24-30. Albert, Sent. l. 3 d. 7 a. 3 (B. 147) und d. 6 a. 4 (B. 130 f.).

[2] Bayerschmidt, 29 A. 6 und 30, zitiert Wilhelm von Auxerre Summa ed. Paris 1500, l. 3 c. 1 q. 1 f. 110vb und Pseudo-Alexander, l. 3 q. 6 m. 4 ad 3. Alexander gebraucht den Ausdruck aber mit der Entschuldigung liceat modo ita loqui, sicut doctores locuti sunt.

[3] Albert, Sent. l. 3 d. 6 a. 5 (B. 132) : Et hoc patere potest ex hoc quod fides catholica dicit unionem illam factam in esse. Si enim in esse facta est, erit ipsa facta in esse aliquo et non nisi in esse hypostasis. Man wollte durch die 'unio in esse' wahrscheinlich gegen Nestorius Stellung nehmen.

[4] Sent. l. 3 d. 6 a. 3 (B. 129) : Unio est in re naturae hominis et suppositi et hypostasis et individui et personae. — A. a. O. a. 6 (B. 132) : Tenendo veritatem unionis factam esse in hypostasi. — A. a. O. d. 7 a. 5 (B. 155) : Unio haec est secundum esse hypostasis, quod est esse hoc vel quod est hic.

mit Ja: Ad hoc sine praeiudicio dicendum quod Christi esse in hypostasi non est nisi unum, quod fit a duabus naturis inconfuse unitis in hypostasi [1]. Ferner: Unum est esse in Christo secundum comparationem ad hypostasim, cuius est esse, licet hoc esse sit duarum essentiarum, quae distinctae manent, eo quod 'hoc esse' istius est 'hoc esse' alterius, et est mirabile, ut unio fiat in esse et non in essentiis [2]. Mit anderen Worten: Das Sein im vollen Sinn 'esse simpliciter', wie Albert auch sagt, oder das esse in hypostasi, das Hypostasesein, das Christussein, — nicht aber das Sein der göttlichen Natur, das ja begrifflich von der Person des göttlichen Wortes verschieden ist und ihr begrifflich vorangeht, — folgt der Hypostase, gehört ihr und ist identisch mit ihr. Esse enim huius simpliciter est esse personae vel hypostasis, secundum quod est hypostasis. Da nun in Christus nur *eine* Hypostase ist, so kann es in ihm auch nur *ein* Sein des Ganzen 'esse totius' oder 'esse simpliciter' *eine* Verwirklichung der Hypostase geben: Unius hypostasis non est nisi unum esse. Sed Christus non est nisi hypostasis una. Ergo Christus non habet nisi unum esse simpliciter, quia esse rei naturae sive hypostasis est esse totius et hoc est simpliciter esse [3].

Die These von dem einen esse in Christus ist also nichts anderes als eine grammatikalisch-logische Folgerung aus dem Satz: Christus ist nur *ein* suppositum, ähnlich wie das *eine* suppositum nur eine logische Folgerung aus dem Dogma von der *einen* Person in Christus ist. Es bleibt somit Alberts großes Verdienst, die Begriffe weiter geklärt und dadurch das Dogma schärfer gefaßt zu haben. Eine Lösung der Frage: Wie ist in der physischen Ordnung eine solche Vereinigung möglich, hat er nicht versucht. Et est mirabile, ut unio fiat in esse et non in essentiis ... Ad hoc quod obicitur quod non sit intelligibile, qualiter duarum essentiarum sit unum esse hypostasis, dicendum quod hoc non est intelligibile, nisi intelligantur illae essentiae uniri ita quod esse unius terminetur in esse quod facit altera, sicut est in Christo [4]. Das ist im Grund nur eine Wiederholung des dogmatischen Satzes.

Aus der Behauptung vom einen Sein in Christus ergibt sich eine zweite Frage. Hat die mit dem göttlichen Worte vereinigte menschliche

[1] Sent. l. 3 d. 6 a. 4 (B. 131).

[2] A. a. O. (B. 131). Hier sieht man wieder die Bedeutung des esse in hypostasi. Es ist das esse hoc, das Petrus-sein, das Christus-Sein, der subsistierende Petrus oder Christus.

[3] A. a. O. (B. 132).

[4] A. a. O. (B. 131).

Natur eine eigene Individualität und ein eigenes esse, das zwar kein hypostatisches Sein, aber Wirklichkeit ist, wenn auch nicht im vollsten Sinn, da ihm die Subsistenz fehlt. Eines ist sofort klar : Die menschliche Natur ist kein Individuum im vollen Sinn. Denn Albert sagt : Individuum secundum Philosophum est distinctum collectione accidentium, quae in alio non possunt inveniri ; non tamen necessario est persona, quia individuum, licet sit distinctum, non necessario est rationalis naturae [1]. Die Einigung der menschlichen und göttlichen Natur findet im Individuum statt, d. h. hier in der Person des göttlichen Wortes. Unio est in re naturae hominis et suppositi et hypostasis et individui et personae [2]. All diese Termini bezeichnen nur verschiedene Rücksichten (rationes) in ein und derselben Person. Er sagt auch ausdrücklich : Dico eodem modo quod individua duo non sunt in Christo [3].

Anders aber ist es mit den konkreten Eigenschaften, durch die Christi Natur von anderen menschlichen Naturen verschieden ist. Die menschliche Natur besitzt solche unterscheidende Merkmale. Individua duo non sunt in Christo. Licet enim proprietates (naturae divinae et humanae) non sint eaedem sicut nec naturae, tamen denominative praedicantur de hoc homine et de Filio proprietates utriusque. Talis enim est illa unio, ut dicit Augustinus, quae Deum faceret hominem et hominem Deum et proprietates unius de altero dici et e converso. Unde dicitur Deus est natus, passus, lassus, dolens et huiusmodi, et homo est creator, gubernator mundi et omnia huiusmodi. Et ideo non est dicendum quod Christus umquam fuerit hoc aliquid vel suppositum unum vel individuum unitate et singularitate propria, quae esset naturae humanae, sed semper fuit hoc aliquid et unitate et singularitate personae divinae [4]. In diesem Text wird einmal klar gesagt, daß die menschliche Natur Christi schon an und für sich bestimmte unterscheidende Merkmale hat. Es wird aber auch erklärt, warum sie trotzdem kein Individuum ist. Die notae individuantes offenbaren, daß ihr Träger von jedem Träger anderer notae individuantes der menschlichen Natur verschieden ist. Der Träger der proprietates naturae humanae ist aber

[1] A. a. O. a. 2 (B. 128).
[2] A. a. O. a. 3 (B. 129).
[3] A. a. O. (B. 130). Soweit ich sehe, gebraucht Albert individuum nur im engeren Sinn, so daß es die subsistentia und incommunicabilitas einschließt und gleich suppositum ist.
[4] A. a. O.

nicht verschieden vom Träger der proprietates divinae. Also sind die proprietates naturae humanae nicht notae individuantes im strengen Sinn und deshalb ist die menschliche Natur trotz all ihren proprietates kein Individuum [1].

Damit ist die Antwort auf die eng verbundene Frage bereits angedeutet. Ist nach Albert in der menschlichen Natur als solcher ein eigenes esse, eine eigene Verwirklichung ? In der Frage : An in Christo sit unum esse simpliciter gibt er eine Einteilung des esse : Aliud est esse huius (sc. Christi) simpliciter et aliud est esse huius secundum naturam hanc vel illam et aliud est esse naturae huius vel illius. 'Esse enim huius simpliciter' est esse personae vel hypostasis, secundum quod est hypostasis. Et hoc non est nisi unum in Christo ... 'Esse autem secundum naturam hanc vel illam' est esse acceptum in comparatione ad naturam facientem esse in hypostasi. Et a parte illa geminatur esse in Christo. Est enim in eo esse naturae humanitatis et esse naturae deitatis. Et si vellemus proprie dicere, tunc diceremus quod haberet tali consideratione non duo esse, sed unum duplex in constituente esse. 'Esse naturae' est esse quod habet natura in se ; omnis enim res habet suum esse. Esse naturae humanae in Christo non est esse naturae Dei neque ⟨l. et⟩ illa esse sunt duo sicut naturae [2]. Es

[1] Thomas dürfte hier sachlich vollkommen mit seinem Lehrer übereinstimmen. Nach ihm ist individuum im strengen Sinn gleich Suppositum — Persona. Die menschliche Natur erhält ihr volles Sein als Individuum erst durch die Aufnahme in die Person des göttlichen Wortes. Daneben kennt er aber die natura particularis oder individualis, die aufgenommen wird und die an und für sich schon von jeder anderen Natur verschieden ist, aber keine eigene Subsistenz hat. Vgl. z.B. Thomas, Sent. l. 3 d. 6 a. 1 ; d. 1 q. 2 a. 5 ; d. 5 q. 3 a. 1. Wenn er der Natur, die durch die Definition bezeichnet wird, unmittelbar das Individuum im vollen Sinn gleich Suppositum gegenüberstellt, so liegt dies wohl daran, daß man in der philosophischen Terminologie keinen Ausdruck für eine konkrete Natur, der die Subsistenz fehlte, besaß. Gemeint ist in solchen Fällen die « natura quaedam quae est in particularibus » (d. 5 q. 3 a. 1 ad 1). Wenn diese natura particularis oder dies individuum im weiteren Sinn als solches erst durch die Aufnahme in die Person des Sohnes konstituiert würde und somit ratione posterius wäre, so hätte man die Ungereimtheit, daß der Sohn eine allgemeine Natur aufgenommen hätte. Ich glaube daher, daß der jüngst von H. Ruding unternommene Versuch einer Thomaserklärung nach der, wenn ich recht verstehe, alle Individualität erst durch die Person konstituiert werde, kaum haltbar ist. Vgl. Het Begrip Persoon in de Leer omtrent de Hypostatische Verenigung : Bijdragen 7 (1946) 231-273.

[2] Sent. l. 3 d. 6 a. 4 (B. 132). Hier wie an anderen Stellen zeigt sich, wie berechtigt die schon vor mehr als dreißig Jahren erhobenen Klagen H. Stadlers über die Unzulänglichkeit des Textes von Borgnet-Jammy sind. Eine Neuausgabe dieses schon wegen seiner engen Beziehung zu Thomas wichtigsten theologischen

gibt also in Christus ein esse simpliciter, das Personsein und ein esse secundum naturam divinam und secundum naturam humanam. Es ist dies esse dieselbe göttliche Hypostase, insofern sie als Träger der göttlichen und menschlichen Natur eine Relation zu der nur gedanklich verschiedenen göttlichen Natur und eine andere zu der menschlichen Natur besitzt. Endlich haben wir das Sein, das die menschliche Natur in sich hat, ihre Verwirklichung, und ebenso das Sein der göttlichen Natur als solcher. Es ist ein zweifaches Sein in zwei als solchen verwirklichten Naturen. Die von Capreolus, Terrien und Billot und manchen Neueren gegen Caietan vertretene Ansicht hat in Alberts Sentenzenkommentar keine Stütze.

Hat nun Albert auch in anderen Schriften die gleiche Ansicht vertreten ? Es kommt nur die bisher unveröffentlichte Summa de incarnatione in Betracht, die wohl noch vor dem dritten Buch der Sentenzenerklärung liegt. Nach den kurzen von Bayerschmidt [1] gebrachten Auszügen zu urteilen — eine Hs. steht mir nicht zur Verfügung — stellt Albert dort noch nicht die formelle Frage : Utrum Christus habuerit tantum unum esse. Er hat aber auch hier einerseits das esse suppositi oder das verwirklichte Suppositum, in dem die Vereinigung stattfindet, anderseits das esse formarum, der Naturen ; also *ein* esse suppositi, das esse simpliciter des Kommentars, und zwei esse formarum, die beiden esse naturarum des Kommentars. — Für das mehrdeutige esse formarum setzt der Kommentar das eindeutige esse naturarum. Ad quartum dicendum quod differentiae ⟨scilicet specificae⟩ constitutae non faciunt nisi esse formale [2]. Unde sunt de consideratione logici qui formam ⟨scilicet intentionem speciei⟩ considerat. Esse autem suppositi vel personae non est formale tantum, sed esse quod relinquitur ex utroque componentium. Et illud est unum in Christo. Unde licet esse formale sit duplex gratia differentiarum, tamen esse suppositi vel per-

Werkes Alberts ist ein dringendes Bedürfnis. Die von Bayerschmidt, 40, gegebene Erklärung des neque : sie können nicht als aktuelles Sein gezählt werden, befriedigt nicht. Es ist ja hier die Rede vom Sein der Natur in sich, im Gegensatz zum Sein des Suppositum. Dieses Sein der Naturen ist aber ebenso zählbar wie die Naturen.

[1] Die Seins- und Formmetaphysik, 35 f.

[2] Wenn Albert sagt, das esse formarum sei Gegenstand der Logik, so versteht er dies insofern als die forma oder essentia der Grund ist für die Bildung der zweiten Intentio, d. h. des Genus und der Spezies. Ähnlich redet Thomas, Sent. l. 3 d. 5 q. 3 a. 1. Zu beachten ist auch, daß dies esse formale nichts anderes ist als die reale Wesenheit.

sonae non est nisi unum. Et ideo non sequitur quod Christus sit duo, quia nec est duo supposita nec duae personae. Sed sequitur, quod sit unum habens in se esse duarum differentiarum oppositarum [1].

3. Der Lehrgehalt der Quaestio

Die hier veröffentlichte Quaestio bietet durch ihre Einwände und durch die ausführliche Antwort den Vorteil, daß wir über den Stand der Frage und die Terminologie unmittelbar vor dem Auftreten von Thomas gut unterrichtet werden. Die Gegner des einen esse gehen von den beiden Naturen in Christus aus. Ihnen ist das esse nicht die Wesenheit einfachhin, sondern die in der physischen Ordnung verwirklichte Wesenheit [2]. Bei einer substanzialen Wesenheit ist ihr Sein ein substanziales, selbständiges, beim Menschen also das selbständige Sein als Mensch, das in recto vom Träger ausgesagt wird. Dieses Sein ist unzertrennlich mit der realen, konstituierenden Wesenheit verbunden. So lange die Wesenheit in der realen Ordnung dauert, solange auch ihr eigenes Sein. Wo daher zwei reale Wesenheiten wie in Christus sind, da gibt es auch zwei substanziale Sein. Das ist der stets wiederkehrende Gedanke der Gegner. Die spezifische Differenz, d. h. hier die Wesenheit, gibt ihrem Träger das Sein. Zwei Wesenheiten, also zwei Sein (I). Die Wesenheit wird, solange sie währt, nie ihres Aktes beraubt. Zwei Wesenheiten; also (II) [3]. Das Sein ist Formaleffekt der Form. 'Sein im vollen Sinn' und 'Nureinessein' sind identisch. Also haben *eine* Form oder Wesenheit *ein* Sein und zwei Formen zwei Sein (III). Die substanziale Differenz ist der Grund für die Zählung des substanzialen Seins. Zwei Differenzen, also zwei Sein (IV). Das Sein dieses Menschen

[1] Der letzte Satz zeigt, daß Albert hier nicht an die zwei Relationen des Suppositum zu den beiden Naturen denkt, sondern an das Sein der Naturen in sich.

[2] Noch Praepositinus gebraucht, ebenso wie Boethius in De hebdomadibus, esse einfachhin als Synonym für Wesenheit oder Natur. Nihil aliud est esse quam natura. Auch Thomas kennt diese Bedeutung, z. B. Sent. l. 3 d. 6 q. 2 a. 2: aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est, quia per actus consueverunt significari eorum principia. Hier dagegen wird der Nachdruck auf das esse als actus, als die verwirklichte Wesenheit gelegt. Vgl. ALBERT, l. 3 d. 5 a. 7 (B. 106): Dicendum quod actus formae multi sunt, sed principalis est facere esse illius formae proprium. Unde cum Christus verissime habet esse Dei, dicitur in forma Dei manere.

[3] Text. Obi. II. Nulla essencia destituitur vel privatur essenciali actu suo in eo, in quo est, ipsa manente. — Actus essencialis comitatur essenciam, quia aliter non esset essencialis.

Jesus, das er von seiner Menschheit erhalten hat, ist nicht mit ihm identisch; das Sein, das der Sohn Gottes durch die göttliche Natur hat, ist mit ihm identisch. Also hat Christus zwei Sein (V) und (VI). Wenn die Einigung im esse stattfindet, so muß, was von einem ausgesagt wird, auch vom anderen gelten; denn die Einigung bewirkt, daß, was man in recto vom Menschen aussagt, auch vom Sohne Gottes in recto ausgesagt werden kann. Also wäre dieser Mensch mit seinem Sein identisch, was gegen aller Meinung ist (VII). Da die Wesenheit nur durch ihr esse im Suppositum ist, so muß jede Wesenheit ihr eigenes esse haben; zwei Wesenheiten, also zwei esse.

Diesen Gründen für ein doppeltes esse werden nun die Beweise für die Einheit des esse in Christus gegenübergestellt, die Albert in der Solutio nachher sich zu eigen macht. Der Grundgedanke ist: Die Einigung in Christus und die daraus hervorgehende Einheit findet im Suppositum, im Träger der Naturen statt und nicht in den Naturen. Wo aber Einheit im Suppositum ist, da ist auch nur *ein* esse, *eine* Verwirklichung desselben. Albert setzt hier offenbar die Einheit des Suppositum in Christus als bewiesen voraus. Dieser Gedanke wird zunächst indirekt benutzt. Wenn die Einigung nicht im esse des Suppositum Christi stattfindet, so hat man eine Zweiheit im esse, damit eine Zweiheit schlechthin (I). Ferner das natürliche und wesentliche Sein gehört dem Suppositum, so daß *dieses* eigentlich *ist*. Also *ein* Suppositum, *ein* Sein. In Christus ist aber nur ein Suppositum. Also (II). Derselbe Gedanke wird durch eine Boethiusstelle begründet (III). Ferner die Einigung kann nicht in einem akzidentalen Sein stattfinden, sondern nur in einem substanzialen Sein; dieses aber ist nur eines im Suppositum (IV). Diese Einigung der Naturen in einem Suppositum wird dann nochmals auf etwas andere Weise begründet, wobei gegenüber einem Einwand gegen die dritte Meinung des Lombarden noch besonders betont wird, daß die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem göttlichen Suppositum keine akzidentale sein kann (V).

In der folgenden Hauptlösung bestimmt Albert vor allem den Punkt der Frage. Es handelt sich bei der Frage nach dem einen oder mehrfachen Sein in Christus nicht um das göttliche Suppositum, insofern es nur für eine Natur supponiert — in dieser Voraussetzung wäre die Frage völlig überflüssig — sondern entsprechend der zweiten Meinung um das göttliche Suppositum, insofern es beide Naturen trägt, insofern es in zwei Naturen und drei Substanzen seinen Bestand hat (Gottheit, Leib und Seele). Er unterscheidet nun ein doppeltes esse: das esse

naturae und das esse suppositi, insofern es Suppositum ist. Durch das erste ist die Natur im Suppositum, ist in ihm wesentlich verwirklicht, und verleiht dem Suppositum, daß es ein Suppositum *dieser Natur* wird. Das zweite besagt zwei Dinge : Einmal, es ist Träger der Natur, die durch ihr Sein in ihm ist, dann aber auch : als Suppositum hat es ein eigenes esse verschieden vom Sein der Natur [1]. Ferner muß man im Suppositum selbst drei Rücksichten unterscheiden. Als res naturae bezeichnet es das, was die Natur durch ihren Akt z. B. die Zeugung hervorbringt. Als suppositum bezeichnet es den Träger der gemeinen Natur, die in ihm verwirklicht ist. Als individuum hebt es die individuierenden Kennzeichen hervor, die in ihm sich finden. Als Person endlich zielt es ab auf die eigentümliche Existenzweise, die es in einem vernunftbegabten Individuum hat.

Nach diesen klärenden Darlegungen ist die Antwort auf die Frage unmittelbar gegeben. Da die Einigung bewirkt, daß dieser Mensch Christus Gott ist, so kann die Einigung nicht in einem akzidentalen Sein geschehen sein, sondern nur in einem substanzialen Sein, d. h. im Sein des Suppositum. Dies aber ist eines.

Nach den gemachten Unterscheidungen faßt Albert die Antwort auf alle gemachten Einwände kurz in eines zusammen. Die göttliche einende Kraft bewirkt, daß das Suppositum der einen Natur identisch ist mit dem Träger der anderen Natur, wobei der Unterschied der Naturen vollauf gewahrt bleibt. Und da nun die Einigung im Sein des Suppositum nicht der Natur erfolgt, so haben wir *ein* Sein des Suppositum, während das Sein der Naturen unterschieden bleibt. Daher kann man im eigentlichen Sinn aussagen : Dieser Christus ist Mensch und dieser selbe Christus ist Gott. Die angeführten Gründe der Gegner lassen also nur auf ein zweifaches Sein der Natur in Christus schließen, nicht aber auf ein doppeltes Sein des Suppositum.

Gegen eine vorläufige Antwort auf einen Einwand der Gegner, hatten diese sich darauf berufen, daß nach einigen modernen Theologen, die den Ausdruck des Lombarden 'persona composita' vermeiden wollten, die menschliche Natur zum Akzidens degeneriere und deshalb dem göttlichen Suppositum kein neues Sein gebe. Sie begründeten diese

[1] Si enim sic dicam : suppositum est positum sub communi natura, que est in eo per esse, tango duo sc. stans sub natura et quod habet aliquod esse, inquantum substat. Et hoc habet, in quantum est hoc vel hic vel quis, si ita placet dicere. Et hoc non est esse nature communis, sicut suscipiens esse superioris non est susceptum vel id a quo suscipit.

Sprechweise damit, daß alles was zum einmal konstituierten Suppositum hinzukomme, diesem akzidental sei, daß also die menschliche Natur dem Sohne Gottes akzidental sein müsse. Ferner werde das Suppositumsein dem Sohne Gottes durch die Prinzipien jener Natur gegeben, für die er natürlicherweise supponiere, das sei aber die göttliche Natur, die menschliche bewirke daher im Sohne Gottes kein suppositales Sein.

Albert mißbilligt den Ausdruck degenerat als wenig der Würde des Gottmenschen entsprechend. Zur Entschuldigung einiger älterer Magistri, die so geschrieben haben, führt er eine Unterscheidung ein. Wenn man in Christus vom Suppositum redet, insofern er das Suppositum der menschlichen Natur ist, so mag man sagen, daß die zum Suppositum neu hinzukommende Natur eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Akzidens (ad modum accidentis) hat, nie aber, daß sie akzidental hinzutrete und Christus ihr kein suppositales (substantiale) esse gebe. Und wenn Aristoteles sagt, daß alles, was dem esse folgt, akzidental ist, so versteht er dies von all jenem, was dem suppositalen esse folgt. Die menschliche Natur aber folgt nicht dem Sein Christi, insofern dies Träger von zwei Naturen ist, sie gibt ihm vielmehr das Suppositumsein als Mensch, ähnlich wie die göttliche Natur ihm das Suppositumsein in der göttlichen Natur gibt. Die Natur folgt also nicht dem bereits konstituierten Suppositum, sondern sie geht dem Suppositum der menschlichen Natur voraus. Ebensowenig folgt sie dem göttlichen Suppositum in der Weise, daß sie ihm als Akzidens inhäriere.

Auf den zweiten Einwand, das suppositale Sein des Sohnes Gottes werde schon durch die göttliche Natur vollkommen konstituiert, die menschliche Natur könne also nichts hinzufügen, antwortet Albert, das gelte für den Sohn Gottes insofern er Suppositum der göttlichen Natur, nicht aber insofern er Suppositum auch der menschlichen Natur sei. Er schließt mit dem Wunsch, falls er etwas weniger gut gesagt habe, so möge man dies bei der Schwierigkeit des Stoffes zu gute halten.

Albert hat in dieser Quaestio das Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des göttlichen Wortes in aller Schärfe umschrieben. Vor allem bestimmt er den Einigungspunkt. Er ist nicht das Sein der göttlichen Natur einfachhin, sondern das Suppositum Sohn Gottes, das durch die göttliche Natur sein Gottsein erhält, nicht aber einfachhin das Sohnsein. Da nun die Einigung der beiden Naturen in einem und durch ein Suppositum stattfindet, so kann es auch nur *ein* suppositales Sein in Christus geben. *Ein* Suppositum hat nur *ein* Sein. Da ferner zwei Supposita nicht ein

Suppositum konstituieren können — es wäre ein offenbarer Widerspruch —, so kann die menschliche Natur kein eigenes suppositales Sein besitzen. Sie bewirkt nur, daß das suppositale Sein der göttlichen Natur im Sohne nun auch suppositales Sein für die menschliche Natur wird.

Neben diesem suppositalen Sein steht aber ein eigenes wesentliches Sein, das die Natur in sich hat, kraft dessen sie im göttlichen Suppositum ist und ihm verleiht, daß es nun auch Suppositum der menschlichen Natur ist [1]. Die menschliche Natur gibt also zu gleicher Zeit und empfängt. Sie *gibt* dem Sohne, daß er nun auch Suppositum einer menschlichen Natur ist [2]; sie *erhält*, daß sie von ihm als ihrem Suppositum getragen wird und damit ein volles Sein als Ganzes ihr eigen nennt. Ob nach Albert in der menschlichen Natur das reale Sein der Wesenheit von der realen Wesenheit sachlich verschieden ist oder nicht, dafür finden sich in unserer Quaestio keine Anhaltspunkte. Sicher ist aber, daß dies Sein der Wesenheit in der hypostatischen Vereinigung nicht durch das Sein der göttlichen Natur ersetzt wird. Sonst hätte es gar keinen Sinn, daß Albert beständig von dem Sein der beiden Naturen in sich als einem doppelten und verschiedenen Sein redet; sonst könnte sie ihr Sein dem Suppositum nicht geben [3]. Er hätte auch den Gegnern, die gerade auf dieses doppelte Sein der Naturen pochten, einfach antworten können, ein solches gäbe es gar nicht.

Ein Vergleich unserer Quaestio mit den Fragen in distinctio 6 und in Artikel 6 der distinctio 7 zeigt sachlich keinen Unterschied, so daß sich beide aufs beste ergänzen. Nur ist die Quaestio viel straffer aufgebaut. Aus den vorausgeschickten Erklärungen und Unterscheidungen

[1] Virtus divina uniens facit suppositum huius naturae substancialiter esse suppositum alterius nature, *manente distinccione naturarum.* Et cum unio sit secundum esse suppositi, non nature, erit unum esse suppositi, in quantum suppositum est duarum naturarum, *manente distincto esse naturarum.*

[2] Nach der unio 'erit unum esse suppositi ... manente distincto esse naturarum'. Ille raciones necessario concludunt de esse nature in Christo (sc. quod est duplex). Vgl. Sent. l. 3 d. 6 q. 5 (B. 132). Esse naturae humanae in Christo non est esse naturae Dei neque (l. et) illa esse sunt duo sicut naturae. Das sinnlose neque bei Borgnet ist zu verbessern.

[3] Zu beachten ist hier auch die Wendung in l. 3 d. 6 a. 4 (B. 131). Intelligantur illae essentiae uniri, ita quod esse unius (sc. naturae humanae) terminetur in esse quod facit altera sicut est in Christo. Das Sein der menschlichen Wesenheit erhält den terminus seiner Vollendung, d. h. sein suppositales Sein nicht im Sein der göttlichen Natur, sondern in esse quod facit altera, d. h. im Suppositum des göttlichen Wortes.

fließen Lösung und Antwort auf die erhobenen Schwierigkeiten wie von selbst und ohne jeden Umweg. Man spürt hier etwas vom Geiste, der Thomas beim Aufbau seiner Artikel beseelte.

Für die Geschichte der Frage ist unsere Quaestio eine Bereicherung. Zunächst erfahren wir, daß Albert nicht Entdecker des Problems ist, wie Bayerschmidt [1] auf Grund der ihm bekannten Quellen glaubte sagen zu können. Die lange Reihe der wenigstens zum Teil wirklich vorgebrachten Schwierigkeiten zeigt, daß die Frage bereits vorher erörtert wurde. Da Wilhelm von Auxerre diese Fassung noch nicht kennt, wird der Ursprung etwa zwischen 1230 und 1245 liegen.

Es treten auch neue Quellen bei Behandlung der Frage auf: Avicenna und Boethius, De hebdomadibus. Unsere Hs. freilich liest Anselmus für Avicenna, indem sie die Abkürzung Au für An(selmus) nahm. Aus dem Inhalt aber geht hervor, daß Anselm nicht in Betracht kommt, und eine zweite Zitation sagt klar, daß Avicenna gemeint ist [2]. Boethius in seiner Schrift De duabus naturis et una persona in Christo gehört zwar mit Johannes Damascenus, Augustinus, Cassianus und Bernhard, De consideratione, zu den klassischen Zeugen bei der Unio hypostatica, aber in unserer Quaestio treffen wir auch seinen Porphyriuskommentar und vor allem De hebdomadibus. Beide, Avicenna und Boethius, zeigen uns den langsam vor sich gehenden Bedeutungswandel in manchen Termini, hier im esse. Wenn Porphyrius schreibt: Differencia est quod ad esse conducit et quod eius quod est esse rei pars est, so versteht er unter dem esse die Wesenheit. Boethius sagt in seinem Porphyriuskommentar von der differentia specifica: Nam substantiam hominis conformat et ad esse hominis proficit et diffinitionis eius pars est. Ergo nisi ad id quod est esse conducit et eius quod est esse rei pars sit, specifica differentia nullo modo potuerit nuncupari. Quid est autem esse rei? Nihil aliud nisi diffinitio [3]. Das Gleiche gilt von den in V und VI angeführten Sätzen aus De hebdomadibus. Diversum est esse et quod est usw., wo esse die Wesenheit und quod est das Suppositum bezeichnen [4]. In der Quaestio aber gebrauchen die Gegner esse nicht für die Wesenheit einfachhin, sondern für die Verwirklichung, den

[1] Die Seins- und Formmetaphysik, 34.

[2] Albertus, Sent. l. 3 d. 2 a. 5 (B. 27). Auch der Satz: Quod in se est substantia nulli potest esse accidens et respectu nullius ist nach Sent. l. 3 d. 5 a. 1 (B. 119) Avicenna entlehnt.

[3] PL 64, 129.

[4] PL 64, 1311. Vgl. H. J. Brosch, Der Seinsbegriff bei Boethius, Innsbruck 1931, 64-73 und öfter.

Akt der Wesenheit, insofern dieser in relativem Gegensatz zur Wesenheit aufgefaßt wird: Neutra (essencia) privatur essenciali actu suo in Christo. Hic autem est esse [1]. Das esse einfachhin der Wesenheit im Sinn der Argumente ist das suppositale Sein. Die Wesenheit ist die Formalursache dieses Seins: Preterea esse suppositi filii Dei causatur vel quasi causatur a principiis vel quasi principiis, cui naturaliter filius Dei supponitur. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir diesen Bedeutungswandel des esse von essentia zum Akt der essentia auf Rechnung des Avicenna setzen. Heißt es doch zum Beweis dafür, daß der Akt der Wesenheit das esse ist (II): Dicit ⟨Avicenna⟩ quod essencia, ens et esse differunt sicut lux, lucidum et lucere. Das Suppositum ist ens, seine Wesenheit essentia, seine Verwirklichung, sein Akt das esse. Albert wendet diese Termini an, aber er unterscheidet noch schärfer zwischen dem esse der Natur und dem esse des Suppositum. Das letzte ist der Akt im vollen Sinn: Cum igitur esse quod est actus proprie conveniat personae, Christus non habuit nisi unum esse [2]. Vom ersten sagt er: Esse naturae humanae in Christo non est esse naturae Dei [3]. Ähnlich ist der Bedeutungswandel des Boethianischen: Omne esse a forma, das hier zitiert wird: Esse est a forma. Während Boethius unter dem esse klar die essentia versteht [4], nimmt der Einwand III esse als suppositales Sein.

Diese letzten Beobachtungen, zu denen unsere Quaestio und Alberts Sentenzenkommentar uns führten, scheinen von weitreichender Bedeutung zu sein. Über dem Anbahner der aristotelisch-scholastischen Philosophie und Naturwissenschaften hat man bei Albert ein wenig vergessen, daß er durch seine theologischen Frühwerke, die Summen, den Kommentar und die Quästionen auch Anbahner einer aristotelisch orientierten Theologie geworden ist. Gerade im Sentenzenkommentar offenbart sich diese langsame Umwandlung. Man muß immer berücksichtigen, daß der auf der Bahn Alberts fortschreitende Thomas bei Abfassung seines Kommentars zum Lombarden das Werk seines Lehrers stets vor Augen hatte. Schon ein vergleichendes Studium der Unio hypostatica würde die große Ähnlichkeit in der Lehre offenbaren.

[1] Vgl. III: Item esse est a forma; V: Esse quod habet secundum humanitatem, non est esse quod habet secundum divinitatem; VIII: Essencia non est secundum esse nisi in eo quod est.

[2] Sent. l. 3 d. 2 a. 5 (B. 27).

[3] Sent. l. 3 d. 6 a. 5 (B. 132).

[4] Vgl. H. J. Brosch, Der Seinsbegriff bei Boethius, 24-27.

Cod. Vat. lat. 4245 f. 24ra-v

Sequitur de questione ⟨Utrum in Christo sit unum esse substanciale⟩ [1].

Omnis specifica differencia rem informans, cuius est differencia, dat esse illi rei, quam informat. Due tales differencie sunt in Christo. Ergo utraque earum dat esse Christo. Ergo duo esse sunt in Christo. Probacio maioris est quod dicit Porfirius [2] : 'Differencia est quod ad esse conducit et quod eius quod est esse rei pars est.' Probacio minoris est quod dicit Boecius [3] in libro De duabus naturis Christi et una persona : 'Natura est unamquamque rem informans specifica differencia.' Et subdit quod 'secundum hanc differenciam tam catholici quam Nestoriani duas naturas in Christo constituerunt'.

II. Item. Nulla essencia destituitur vel privatur essenciali actu suo in eo, in quo est, ipsa manente. In Christo sunt due essencie scilicet divinitas et humanitas. Ergo neutra privatur essenciali actu suo in Christo. Hic autem est esse. Ergo ille due essencie dant duo esse. Prima probatur ex hoc quod actus essencialis comitatur essenciam, quia aliter non esset essencialis. Secunda probatur ex dicto Anselmi ⟨l. Avicenne⟩ [4], qui dicit quod essencia, ens et esse differunt sicut lux, lucidum et lucere.

III. Item. 'Esse est a forma', et 'essencia et unum convertuntur'. Ergo unum esse est ab una forma. Ergo a duabus formis impermixtis duo esse. Due autem forme impermixte et distincte sunt in Christo. Ergo duo esse. Prima patet, quia illa est dictum Philosophi [5]. Secunda probatur per Boecium [6] sic dicentem. 'Esse enim atque unum convertuntur et quodcunque est, unum est.'

IIII. Item. Damascenus [7] : 'Differencia est ⟨causa⟩ numeri.' Sed differencia eciam est causa esse. Ergo differencia substancialis est causa ||f. 24rb|| numeri esse substancialis. In Christo autem numerus est differenciarum substancialium ; ergo numerus esse substancialis. Ergo duo esse. Hec autem racio innititur auctoritatibus in prima et secunda suppositis.

V. Item. Boecius [8] in libro De epdomadibus in prima epdomada dicit sic : 'Diversum est esse et quod est.' Ergo hic homo Iesus non est suum esse, quod habet secundum humanitatem. Sed Filius Dei est suum esse, quod habet secundum divinitatem. Ergo esse quod habet secundum humani-

[1] Cf. Sent. l. 3 d. 6 a. 4 et 5 (B. 28, 130-132) ; d. 7 a. 6 (B. 28, 156 sq.) ; Thomas, Sent. l. 3 d. 6 q. 2 a. 2 ; q. 3 a. 2.

[2] De praedicabilibus. De differentia, PL 64, 129.

[3] De una persona et duabus naturis in Christo, c. 1 PL 64, 1342.

[4] Sent. l. 3 d. 2 a. 5 (B. 28, 27) ascribit locum Avicennae : Avicenna dicit quod sicut differunt lux, lucere et lucens, ita differunt essentia, esse et ens. Locum ipsum non inveni.

[5] Boethius, De trinitate, c. 2 PL 64, 1250.

[6] Boethius, De una persona et duabus naturis, c. 4 PL 64, 1346.

[7] Cf. De orthodoxa fide, l. 3 c. 5 PG 94, 1002. Sent. l. 3 d. 6 a. 4 (B. 28, 130) et l. 3 d. 5 a. 12 (B. 34, 111).

[8] De hebd. PL 64, 1311.

tatem non est esse quod habet secundum divinitatem. Ergo ipse habet duo esse. Et hec racio innititur ebdomadi Boecii [1], quam dicit per se notam.

VI. Item. In VIa ebdomade [2] dicit sic: 'Omne simplex esse suum et id quod est unum habet; omni composito aliud est esse, aliud ipsum quod est.' Hic autem homo ⟨est⟩ compositus, demonstrato Iesu. Ergo esse huius hominis non est hic homo. Sed Filius Dei est suum esse et sua essencia. Ergo unum predicatur de supposito suo et aliud removetur. Ergo non sunt unum esse hoc et illud.

VII. Item. Unio facit quod id, quod predicatur in recto de homine, predicatur de Filio Dei et econverso, nisi sit in racione sua claudens oppositum alterius unitorum. Ergo si unio est in esse, unum esse predicabitur de alio. Ergo esse hominis huius erit essencia Filii Dei et Filius Dei est hic homo. Ergo hic homo est esse huius hominis. Ergo hic homo est esse suum; quod est contra omnium communem concepcionem inductam. Prima patet per dictum Augustini [3], quod talis est unio, que Deum faciat hominem et hominem Deum, et ea que dicuntur de homine dici de Deo et e converso, ut passus, natus, crucifixus, mortuus et hunc hominem creasse stellas et huiusmodi. Sed creatus et novus excipitur, quia racione sua privat attributum divine nature, quod est eternitas.

VIII. Item. Essencia non est secundum esse, nisi in eo quod est. Ergo per unum esse inest essencia una. Ergo due essencie per duo esse. Prima probatur ex hoc quod aut est secundum esse in eo, cuius est essencia aut abstrahitur ab illo. Et tunc non est nisi per esse, quod in abstraccione habet esse in anima [4].

Contra. Quecunque non uniuntur secundum esse, duo sunt secundum esse. Quecunque autem duo sunt secundum esse, simpliciter sunt duo. Hic homo et Filius Dei non uniuntur secundum esse. Ergo sunt simpliciter duo.

II. Item. Esse naturale et essenciale est suppositi. Ergo unius suppositi unum esse. Sed in Christo non est nisi unum suppositum. Ergo unum esse.

III. Item. Dicit Boecius [5] haec verba: 'Humanitas deitati naturali unitate coniuncta est.' Naturalis unitas est in esse nature. Ergo non est in Christo nisi unum esse.

IIII. Unio aut est in esse substanciali aut non. Si non, aut est in aliquo alio aut non. Non in nullo. Ergo in aliquo alio. Sed aliud ab esse substanciali non est nisi esse accidentis. Ergo esset in esse accidentis; quod falsum est. Ergo relinquitur quod sit in esse substanciali. Ergo esse substanciale est unum.

V. Item. In Christo non est accipere nisi duas naturas et esse ypostasis. Sed non est unio in naturis. Cum igitur in aliquo sit, erit in esse ypostasis.

[1] L. c. 'Ita una communis est, ut omnium hominum sit.'
[2] L. c.
[3] De trin. l. 1 c. 13 PL 42, 840.
[4] Cf. l. 3 d. 6 a. 4 (B. 34, 131).
[5] De una persona et duabus naturis, c. 7 PL 64, 1352.

Ergo unum est esse, quia uniens est unitum sibi. Prima patet per hoc quod 'in domino Iesu non est accipere communem speciem' neque tercii composicionem [1]. Secunda supponitur a fide et dictis sanctorum [2].

Si forte tu dicas quod altera istarum naturarum degenerat in accidens [3] et ideo non dat esse supposito, secundum quod est suppositum, sicut si dicam hunc esse hominem et hoc esse album non sicut duo esse suppositi duarum formarum, sed unum, licet utraque forma per suum esse sit in supposito illo, una per esse substancie, alia per esse accidentis : contra : 'Quod in se est substancia nulli potest esse accidens et respectu nullius [4]. In se autem est substancia humana natura. Igitur respectu nullius erit accidens. — Item. Cum sic dico : Hic est homo, demonstrato Christo, aut li homo predicatur substancialiter aut non. Si non, ergo non in eadem racione predicatur de Christo et de aliis hominibus ; et sic aut Christus non est vere homo aut alii non sunt vere homines. Si sic, tunc habebo propositum quod illud suppositum non degenerat in accidens.

Sed econtra obiciebatur quod degenerat in accidens sic : Quicquid est de consequentibus esse substanciale vel essenciale est accidens. Humana natura est de consequentibus esse substanciale vel accidentale. Ergo est accidens vel Filio Dei accidentalis.

Preterea. Esse suppositi Filii Dei causatur vel quasi causatur a principiis vel quasi principiis nature, cui naturaliter Filius Dei supponitur. Hec autem sunt ⟨principia⟩ essencie divine. Ergo videtur quod nullum esse substanciale in supposito causetur in Filio Dei.

Solucio. Sine preiudicio loquendo videtur michi esse et 'inesse' et 'in supposito' [5]. Est enim esse nature, per quod natura est in supposito et quod est essencialis et proprius actus eius in supposito, cui dat esse nature, et est esse suppositi, in quantum ⟨*ms* quod⟩ suppositum est. Si enim sic dicam : Suppositum est positum sub communi natura, que est in eo per esse, tango duo scilicet stans sub natura et quod habet aliquod ⟨*ms* ad⟩ esse, in quantum substat. Et hoc habet, in quantum est hoc vel hoc vel quis, si ita placet dicere. Et hoc non est esse nature communis, sicut suscipiens esse superioris non est susceptum vel id a quo suscipit. Similiter in supposito videtur michi distinguendum, quia aliud est res nature, aliud suppositum et aliud individuum et aliud persona, secundum racionem. Res enim nature est id quod nature actu producitur, ut generacione vel opere actus. Suppositum autem est quod stat sub communi quod est in eo secundum esse. Individuum autem concernit individuancia ydyomata, que sunt in aliquo ⟨*ms*. alio⟩ ; et persona concernit singularem existencie modum in racionalis nature individuo.

[1] Io. Damasc., De fide orth. 13 c. 3 PG 94, 994 ; cf. Albertus, Sent. l. 3 d. 2 a. 5 (B. 28, 26-28).

[2] Cf. locos Augustini apud Petr. Lomb. Sent. l. 3 d. 6 c. 2 (ed. Quar. 374 f.).

[3] Cf. Sent. l. 3 d. 7 a. 6 (B. 34, 157).

[4] Cf. Sent. l. 3 d. 6 a. 1 (B. 34, 119), ubi provocat ad Avicennam. Cf. Aristoteles, Phys. l. 1, text. 27.

[5] Cf. ad sequentia Sent. l. 3 d. 6 a. 2 (B. 34, 127).

Cum igitur unio faciat vere hunc hominem esse Deum, non possumus dicere unionem ⟨esse⟩ in aliquo accidentali, sed in esse substanciali. Et sic res huius nature est res alterius nature.

Item notandum tercio quod contingit dupliciter querere in hac materia de supposito scilicet secundum quod est suppositum alterius nature tantum vel secundum quod est suppositum utriusque simul || f. 24va ||, scilicet secundum quod supponitur in duabus naturis et tribus substanciis, ut dicit secunda oppinio [1]. Et hoc tantum modo procedit ista questio de esse Christi.

Et hiis habitis de facili patet responsio ad omnia obiecta. Dico enim sine preiudicio quod virtus divina uniens facit suppositum huius nature substancialiter esse suppositum alterius nature, manente distinctione naturarum. Et cum unio sit secundum esse suppositi, non nature, erit unum esse suppositi, in quantum suppositum est duarum naturarum, manente distincto esse naturarum, quia uniens est unitum, sicut vult Boecius [2]. Unde unio facit suppositi unitatem ; distinccio autem naturarum secundum suum esse, quod habent in uno et eodem supposito, facit predicacionis duplicis proprietatem, ut proprie dicatur : Hic est homo et hic est Deus.

Ad primas igitur octo raciones dicendum quod ille raciones necessario concludunt de esse nature in Christo. Alias autem V de plano concedo, quod unio est in esse suppositi, secundum quod supponitur in duabus naturis et tribus substanciis.

Ad id autem quod ulterius querebatur utrum natura humana degeneret in accidens, videtur michi non esse dicendum, quod male sonare videtur. Si autem michi obicitur quod hoc quidam in suis scriptis reliquerunt, respondeo quod querendo de supposito non in quantum est suppositum [non] utriusque nature, sed alterius scilicet divine, habet natura adveniens post esse suppositi modum accidentis, non tamen unquam est accidens. Et hoc intendunt antiqui [3] nec unquam intendunt quod non daret esse substanciale Christo, sicut dat alii homini, quia hoc esset haeresis.

Ad id autem quod circa hoc obicitur, ut probetur degenerare in accidens, dicendum quod hoc quod dicit Philosophus quod consequencia esse sunt accidentalia, intelligit de consequentibus eius esse, in quo sunt, quia illa non possunt esse dare, sed inherent constituto per modum accidencium. Sed humana natura non consequitur esse Christi, in quantum supponit in duabus naturis, sed pocius dat ei esse sicut et divina. Nec eciam sequitur esse divinum in Christo ita, quod inhereat illi. Et ideo illud nichil probat de proposito.

Ad aliud dicendum quod loquendo de Filio, secundum quod est suppositum alterius nature, non habet esse nisi nature divine nec potest esse suum causari nisi a natura divina. Sed hoc modo, quo ipse unus supponit in duabus naturis, habet aliud esse quam nature divine. Et ideo illud potest causari a principiis alterius nature. Si autem aliquid minus ⟨bene⟩ ditcum est, concedatur difficultati materie.

[1] Cf. P. Lomb., Sent. l. 3 d. 6 c. 3 (ed. Quar. 576).

[2] Cf. ad sequentia Sent. l. 3 d. 6 a. 2 (B. 34, 127).

[3] Guilelmus Altisiodorensis, Summa l. 3 c. 1 q. 3 ad 2.; cf. Alex. Hal., Summa l. 3 q. 6 m. 4 in fine.

Die Wahrscheinlichkeit als Grenzwert der relativen Häufigkeiten

Kritik des Grundbegriffes der Statistik

Von RN Dr. Artur PAVELKA, Prag

(Schluss)

9. Dörges Theorie des Glückspieles

Eine Umarbeitung und Vervollkommnung der *Mises*schen Wahrscheinlichkeitsrechnung hat *Karl Dörge* vorgenommen. Auf Grund der *Mises*schen Vorarbeiten veröffentlichte er zu diesem Thema kurz vor dem Erscheinen des besprochenen *Mises*schen Buches in der Mathematischen Zeitschrift eine Arbeit unter dem Titel: « Zu der von *R. v. Mises* gegebenen Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Erste Mitteilung: Theorie des Glücksspieles. »[1] *v. Mises* konnte diese Arbeit noch in eine Fußnote seines Buches aufnehmen, wobei er der *Dörge*schen Theorie seine unverhüllte Anerkennung zollte, indem er sagte: « Eine axiomatische Untersuchung in dem hier gemeinten Sinne (nach dem Maßstab der erst in der neuesten Zeit in der Geometrie verwirklichten Genauigkeit) gab kürzlich *Karl Dörge*. Er gelangt in vielen Punkten zu etwas abgeänderten, jedenfalls schärferen Formulierungen. »[2] Die Tatsache, daß es sich um eine Arbeit im Anschluß an die *Mises*sche Konzeption handelt, ist zusammen mit der anerkennenden Bemerkung *v. Mises* ein genügender Beweggrund für uns, nachzuprüfen, inwiefern sich unser kritischer Standpunkt mit der Kritik *Dörges* deckt und auf welchen neuen Grundlagen er seine Theorie aufbaut. Denn letzten Endes ist unser Interesse durch die Frage gegeben, ob sich die empirisch so glücklich verwurzelte *Mises*sche Theorie in einem von unserem naturphilosophischen Standpunkt aus annehmbaren Sinne ausbauen läßt.

[1] Mathem. Zeitschr. 32 (1930), S. 232.
[2] *v. Mises*, S. 22.

Die Kritik *Dörges* setzt vom mathematischen Boden her ein und richtet sich gegen das auch von unserem naturphilosophischen Standpunkte aus unhaltbare Regellosigkeitsaxiom oder Axiom vom ausgeschlossenen Spielsystem, wie man es auch zu nennen pflegt. Es wäre ja auch sehr verwunderlich, wenn ein derart inkonsequent definierter Begriff mathematisch einwandfrei verwendbar wäre. Die durch dieses Regellosigkeitsaxiom gegebene reine Zufallsreihe, die *v. Mises* bei seiner Arbeit sichtlich vor Augen schwebte, vermag durch die ihr eigene gesetzliche Gesetzlosigkeit sogar den Mathematiker in Unruhe zu versetzen. Ein Ausdruck dieser mathematischen Unruhe sind sichtlich die Worte *Dörges:* « Auf Widerstand gestoßen ist diese Theorie vor allem wegen der außerordentlich weitgehenden Forderung des ausgeschlossenen Spielsystems. Hieraus mußte nämlich *v. Mises* die Folgerung ziehen, daß die Annahme, es könnte gelingen, ein Beispiel für ein Kollektiv mathematisch zu konstruieren, zum Widerspruch führt. Die Kollektivs sind daher bei *v. Mises* nicht rein mathematische, sondern andere Gegebenheiten, wie etwa die Abstrakta von unendlichen Folgen von Würfen mit einem Würfel, die nicht mathematisch gesetzlich, sondern in anderer Weise, vielleicht kann man sagen physikalisch bestimmt sind. »

Obzwar also der Gegenstand der Kritik gemeinsam ist, setzt dennoch die Kritik *Dörges* von der unserem Standpunkte entgegengesetzten Seite ein. Wir setzten der *Mises*schen Theorie aus, sie werde den empirisch gegebenen Ausgangsobjekten der mathematischen Exaktheit zuliebe untreu ; *Dörge* hingegen als Mathematiker findet die empirische Gebundenheit bei *v. Mises* noch viel zu stark ; ja er setzt aus, daß die empirische Gebundenheit überhaupt da ist und fordert eine empirisch unabhängige, also rein mathematische Theorie : « Das Ziel dieser Arbeit ist es, unter Benutzung des Grundgedankens *R. v. Mises,* eine rein mathematische Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung aufzubauen, in welcher die Objekte durch mathematische Gesetze bestimmte unendliche Folgen sind. » [1]

An dieser Zielsetzung dürfte den Nichtmathematiker vor allem die Bestimmung der Ausgangsobjekte durch mathematische Gesetze als Forderung für eine die scheinbare Gesetzlosigkeit der Naturereignisse behandelnde Wahrscheinlichkeitstheorie verwundern. Man sollte meinen, daß in einem solchen Falle die Gesetze eben gefunden wären und die

[1] *Dörge,* l. c.

weitere Theorie vielleicht überflüssig würde. Wir müssen aber zwischen einem mathematischen und einem naturwissenschaftlichen Gesetze insofern unterscheiden, als der Naturwissenschaftler immer eine gewisse Einfachheit und Durchsichtigkeit selbst in der verwickeltsten Theorie sucht und in diesem Sinne auch von der relativ einfachen Eleganz der mathematischen Ausdrucksweise mit Anerkennung spricht. Dagegen erkennt der Mathematiker jede Anweisung zur Konstruktion einer Zahl oder einer Zahlenfolge, wäre diese Konstruktion noch so verschroben oder schwerfällig, als mathematisches Gesetz an, wenn nur die Konstruktion selbst eindeutig festgesetzt ist. Wir könnten uns zum Beispiel eine unendliche mathematische Folge durch folgende Anweisung der Konstruktion der einzelnen Zahlenglieder festlegen: Man nehme die erste Dezimalstelle der Ludolfschen Zahl und schreibe sie als erstes Element der Folge an. Dann nehme man die zwei ersten Dezimalstellen der L. Zahl, führe ihre Permutationen durch, ordne die durch die Permutation entstandenen zweistelligen Zahlen nach deren Größe, schreibe sie dann in dieser Reihenfolge zur ersten Zahl der Folge hinzu und betrachte jede der jetzt so beigefügten Ziffern als weiteres Element. Dann nehme man drei Dezimalstellen der L. Zahl, permutiere die dreistelligen Zahlen, ordne sie nach deren Größe, füge die einzelnen dreistelligen Zahlen so geordnet zu der bisher hervorgebrachten Folge und betrachte jede derart beigefügte Ziffer als ein neues Glied der Folge; dann fahre man derart fort für vier Dezimalstellen der L. Zahl, für fünf, sechs ... usw., bis ganz allgemein der ganze Prozeß mit n Dezimalstellen der L. Zahl durch Permutation, Ordnen, Hinschreiben die allgemeine Konstruktionsvorschrift liefert. Die so hervorzubringende Folge ist durch das mathematische Gesetz eindeutig bestimmt. Ebenso ist es klar, daß wir derartige Gesetze in beliebiger Zahl ausdenken können. Es wird aber kaum einen Naturforscher geben, der sich mit einem derartigen Gesetz als dem Ausdruck des Naturgeschehens zufrieden stellen würde. *Dörge* denkt also an derartige mathematische Gedankenkombinationen, wenn er von mathematischen Gesetzen spricht. Für seine mathematische Theorie wählt er derartige Gesetze in der Überzeugung, sich dadurch von der Natur, von der experimentellen Erfahrung soweit als möglich losgelöst zu haben. Wenn er daher die Ausgangsobjekte seiner Theorie durch derartig empiriefremde mathematische Gesetze erzeugt haben will, so brauchen wir darin keinen Widerspruch für den Aufbau einer die scheinbare Gesetzlosigkeit bestimmter Naturereignisse erfassenden Wahrscheinlichkeitstheorie zu erblicken.

Und dieser ausgesprochen mathematische Standpunkt bestimmt auch den Aufbau der *Dörge*schen Theorie. *Dörge* stellt drei Axiome auf, die auf seine Ausgangsobjekte, die sogenannten Grundkollektivs, anzuwenden sind. Die Grundkollektive sind durch mathematische Gesetze bestimmt. Aus den Grundkollektiven leitet er dann durch die Grundoperationen das ganze System von Kollektivs ab, und dieses System definiert ihm dann die Wahrscheinlichkeitstheorie. In den Axiomen selbst und damit in der ganzen Theorie spielt der Begriff der Auswahl überhaupt und speziell der Begriff der zulässigen Auswahl eine ganz besondere Rolle. Ohne weiter auf die mathematischen Einzelheiten dieser Theorie einzugehen, sei hier bloß festgestellt, daß es *Dörge* gelingt, ein Unabhängigkeitskriterium für die Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses zweier Kollektive aufzustellen, womit er das Regellosigkeitsprinzip vollwertig ersetzt und die Formulierung des Multiplikationstheorems ermöglicht. Die mathematische Fassung dieser Theorie ist allgemeiner als die *Mises*sche es war, und es bedarf eines eigenen vierten Axioms, wenn man in wesentlichen Punkten das *Mises*sche Axiomensystem erhalten will. Durch eine sehr reichhaltige Gliederung der verschiedenen Auswahlmöglichkeiten gelingt es *Dörge*, auf eine mathematisch sehr zufriedenstellende Art eine neue Theorie aufzustellen, die weit den Rahmen einer bloßen Theorie des Glücksspieles überschreitet und die gleichzeitig ein mathematisch sehr vollkommenes Rüstzeug liefert, mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung zu betreiben. Entschieden lassen sich auf diese Weise verschiedene rein mathematisch fundierte Glücksspiele und ähnliche rein gedankliche Erzeugnisse sehr gut behandeln. In gewisser Annäherung dürften auch die allgemein bekannten Glücksspiele durch diese Theorie erfaßbar sein.

Diesen mathematischen Vorteilen steht die weitgehende Abkehr von der Erfahrung entgegen, sodaß die Einhaltung der empirischen Häufigkeitslinie unmöglich gemacht wird. Diese vollständige Abkehr von der Erfahrung hat uns auch die eingehende Analyse seiner mathematischen Ausführungen erspart. Auf keinen Fall ist durch diese Theorie des Glücksspieles die Problematik gelöst, die wir bereits bei *v. Mises* vorfanden: Entweder liegt in der Natur eine reine Zufallsreihe vor, dann genügt nicht einmal die durch das mathematische Gesetz aufgestellte Grundfolge und die auf ihr aufgebaute Wahrscheinlichkeitstheorie, um die reine Zufallsreihe zu erfassen, denn letzten Endes wäre auch das verwickeltste mathematische Gesetz eben doch noch ein Gesetz und nicht reiner Zufall. Oder aber liegt hier, wie dies unsere Ansicht ist, keine

reine Zufallsreihe vor, weil es eine solche selbständig nicht geben kann; dann aber muß das zu wählende mathematische Gesetz irgendeinen inneren Zusammenhang mit der Erfahrung, wenigstens in seinen Grundlagen, aufweisen und nicht erst in einer Bewährung, die mehr oder weniger zufallsartigen Charakter aufweist und höchstens davon Zeugnis ablegen kann, daß durch die Theorie in undurchsichtiger Weise eine Teilerfassung der zur Bearbeitung vorliegenden Naturereignisse zustandegekommen ist. Wir können also nicht behaupten, durch die *Dörge*sche Theorie dem Ausbau der von *v. Mises* gelegten Grundlagen in Richtung der empirischen Häufigkeitslinie näher gekommen zu sein. Wir gelangen also bei der Beurteilung dieser Arbeit zu dem nachstehenden Ergebnis:

Dörge *verläßt in seiner Theorie des Glücksspieles das empirische Ausgangsobjekt der beobachteten Ereignisfolgen und setzt an deren Stelle die durch rein mathematische Gesetze definierten Grundkollektive. Er erreicht zwar dadurch eine formal-mathematisch konsequente Theorie, die aber in Ermanglung eines direkten inneren Zusammenhanges mit der Erfahrung kaum als ein geeignetes Instrument für die volle wissenschaftliche Durchdringung des gegebenen experimentellen Materials angesehen werden kann.*

10. Die Methodik der Misesschen und der Dörgeschen Theorie

Die Einhaltung der empirischen Häufigkeitslinie kann nur durch die ihr voll entsprechende Methode gewährleistet werden. Wir müssen also die Beurteilung der beiden angeführten Theorien in methodischer Hinsicht ergänzen. Zu diesem Zwecke genügen uns die Ergebnisse, die wir über die Methode der Physik früher bereits erarbeitet haben [1].

In der *Mises*schen Theorie ist der induktive Weg in seiner stufenweisen Entwicklung angebahnt; er wird aber bald durch einen großen Sprung abgekürzt, um unmittelbar das Subjekt der Theorie erreichen zu können. Vom Subjekte werden dann auf die übliche Weise die Lehrsätze der Wahrscheinlichkeitstheorie deduktiv abgeleitet. Die ersten induktiven Schritte verfolgen treu die empirische Häufigkeitslinie. Der große Sprung setzt dann plötzlich ein, um die mathematisch strenge Fassung des Subjektes der Theorie zu ermöglichen. Damit geht aber

[1] Divus Thomas 25 (1947) 290.

die schrittweise induktive Entwicklung der zu erforschenden Gesetzmäßigkeit verloren, und die Theorie wird dadurch von der empirischen Häufigkeitslinie abgedrängt.

Die *Dörge*sche Glücksspieltheorie wählt eine noch einfachere Methode. Sie setzt sich über den induktiven Weg einfach hinweg und beginnt unmittelbar mit dem axiomatisch festgesetzten Subjekte der Theorie und mit den Ableitungen aus dem Subjekte. Die Gegenüberstellung zur Empirie ist eine nachträgliche Kontrolle, ob das Subjekt der Theorie richtig erfaßt, also intuitiv richtig angenommen wurde. Ist die Übereinstimmung mit der Empirie befriedigend, stellt sich der Forscher mit ihr zufrieden. Er hat nämlich ein formal-mathematisches Mittel zur Ordnung des empirischen Materials gefunden. Dies gilt auch von der Glücksspieltheorie.

Aber wenn wir auch von der Tatsache absehen, daß die Übereinstimmung der Erfahrung mit der Theorie des Glücksspieles bloß unter gewissen vereinfachenden Voraussetzungen gegeben ist, also keineswegs eine vollkommene ist, so hat ein solches Überspringen des gesamten induktiven Weges noch den wesentlichen Nachteil, daß wir nur sehr schwer zur Fülle des Subjektes der Theorie vordringen können. Denn gerade bei der induktiven Methode entfaltet sich diese Struktur des Subjektes schrittweise, sodaß wir auf dem Wege von der Empirie beim Subjekt angelangt, alles überblicken können, was uns durch das empirische Ausgangsobjekt geboten wird. Und dies ist der eigentliche Grund, warum wir eine derart rein-mathematisch-axiomatisch aufgebaute naturwissenschaftliche Theorie als unbefriedigend bezeichnen müssen.

Es ist nun ganz richtig, daß alle groß angelegten Theorien mehr oder minder axiomatisch angelegt sind und daß in solchen Fällen bloß die gesamte experimentelle und auch theoretische Vorarbeit der Einzelabhandlungen in der Literatur den verkürzten induktiven Weg ersetzen. In der klassischen Physik sind außerdem die Strukturverhältnisse der behandelten Ausgangsobjekte mit Hilfe von Modellen und einfachen mathematischen Beziehungen in dem Maße durchsichtig, daß dann die rein axiomatische Methode mit ihrem Sprunge als erster Voraussetzung nicht als störend empfunden wird.

Ganz anders gestalten sich jedoch die Verhältnisse, wenn wir die statistische Gesetzmäßigkeit und ihren grundlegenden Begriff der Wahrscheinlichkeit behandeln. In diesem Falle ist die Struktur dieser neuartigen Gesetzmäßigkeit alles andere als einsichtig und die Annahme

bestimmter Axiome ist vor allem von mathematischen Beweggründen beeinflußt, ansonsten kann aber eine solche Theorie niemals von der so wichtigen schrittweisen Entfaltung ihrer Gesetze sprechen, wie es der Charakter natürlicher Ereignisfolgen mit sich bringt.

Wir können also im Falle der Wahrscheinlichkeitstheorie ein Überspringen der induktiven Methode mit ihrer systematischen Gesetzesentfaltung in keiner Weise entschuldigen und müssen deshalb die Misessche *Wahrscheinlichkeitstheorie sowie die* Dörgesche *Glücksspieltheorie als methodisch unzulänglich erklären.*

11. Dörges induktiver Weg

Dörge hat sichtlich seine Glücksspieltheorie bewußt als Mathematiker geschrieben und als solcher hat er sie durch die reine formal-axiomatische Methode richtig bearbeitet. Daß er sich gleichzeitig der Vernachlässigung des induktiv aufsteigenden Weges der Naturwissenschaften wohl bewußt war, davon zeugt ein unscheinbares Büchlein, das er in Zusammenarbeit mit *Hans Klein* unter dem bescheidenen Titel « Wahrscheinlichkeitsrechnung für Nichtmathematiker » [1] veröffentlichte. Übrigens ververfolgte er hiebei neben den naturwissenschaftlichen auch ausgesprochen philosophische Rücksichten, wie wir dem Vorworte entnehmen können, wo es heißt : « Die Bedeutung der Wahrscheinlichkeitstheorie beschränkt sich nicht allein auf die induktiven Wissenschaften selbst und die ihnen gemeinsame Hilfswissenschaft, die Statistik, sondern eigentlich erfordert jetzt jede Erkenntnistheorie eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Wahrscheinlichkeitstheorie und ein Wissen um deren Sicherheit oder Unsicherheit. » [2]

Dörge ist entschlossen, die in dem induktiven Aufbau verborgenen Strukturelemente aufzudecken und wendet sich daher mit seiner Arbeit ausgesprochen an die Nichtmathematiker, also an Wissenschaftler, die die formal-axiomatische Methode der Mathematik als ausschließliche Methode für ihr Fachgebiet ohne Vorbehalt nicht annehmen können und die gerne Einblick gewinnen möchten in die vormathematischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung. *Dörge* sagt daher ausdrücklich : « Es ist das Ziel der Verfasser gewesen, die Sätze der Wahrscheinlichkeitstheorie, deren Ableitung ohne tiefere mathematische

[1] Berlin 1939. Im weiteren kurz WfN.
[2] WfN. S. 2.

Untersuchungen möglich ist, nicht nur abzuleiten, sondern auch zu zeigen, auf welcher Art von Voraussetzungen sie beruhen. »[1]

Uns wird es nun interessieren, festzustellen, wie weit wir den induktiven Weg *Dörges* mitmachen können, was gleichbedeutend ist mit der Frage, wie weit die *Dörge*sche Entfaltung des induktiven Aufbaues mit der thomistischen Häufigkeitslinie parallel läuft. Um diese Frage beantworten zu können, stellen wir uns die Aufgabe, den induktiven Weg *Dörges* in dem angeführten Buche Schritt für Schritt in den folgenden Kapiteln kritisch zu verfolgen.

12. Ereignisfolge und Merkmalfolge

Dörge vergegenwärtigt sich vor allem, worum es sich bei der Frage nach einer bestimmten Wahrscheinlichkeit handelt. Er gibt den zu dem Wahrscheinlichkeitsbegriff führenden Sachverhalt schrittweise wieder. Den ersten Schritt bildet hier der Begriff des Ereignisses und der daraus abgeleitete Begriff der Ereignisfolge, den zweiten Schritt bilden die Begriffe Merkmal und Merkmalfolge : « Gegeben ist eine Folge von Ereignissen, wie die Geburten einer großen Stadt oder die Folge der Würfe mit einem Würfel, und gefragt wird danach, mit welcher Wahrscheinlichkeit diese Ereignisse einen bestimmten Ausfall, eine bestimmte Eigenschaft zeigen. Dabei müssen wir natürlich jedesmal eindeutig entscheiden können, ob diese Eigenschaft in einem der betrachteten Ereignisse zutrifft oder nicht. Wir sagen dann auch, die Eigenschaft stelle ein Merkmal der betrachteten Ereignisfolge dar. Ein Merkmal ist also nichts anderes als eine Eigenschaft, von der wie bei jedem Ereignis der Folge entscheiden können, ob es diese Eigenschaft trägt oder nicht. »[2]

Das Ausgangsobjekt ist also in dieser Arbeit für *Dörge* eine empirisch einwandfrei definierte Gegebenheit, die Folge von Ereignissen. Er fordert diesesmal keine Einengung des Begriffes der Ereignisfolge ; er nimmt im Gegenteil jedes Ereignis an, welches auf irgendeine Weise eine Folge bietet, wie die von ihm selbst angeführten Beispiele zeigen : « Die Geburten eines Geburtenregisters, die Würfe mit einem Würfel, die Messungen der Länge einer gegebenen Strecke, die Folge der Wiederholungen eines chemischen Experimentes unter vorgegebenen Versuchsbedingungen, wiederholtes Schießen nach einer Scheibe, Drehung eines

[1] WfN. S. 2. [2] WfN. S. 20.

Roulettes, Ziehen von Kugeln oder Losen aus einer Urne, gleichzeitiges Würfeln mit zwei oder mehr Würfeln u. ä. »[1] Um jedem Mißverständnis in der Auffassung des Einzelereignisses vorzubeugen, fügt er noch hinzu : « Die Einzelereignisse dieser Folgen sind dabei die Geburt, der Wurf, die Messung, der chemische Versuch, der Schuß, die Drehung des Roulettes, die Ziehung einer Kugel und der Wurf mit mehreren Würfeln. »

Die ausgiebige Aufzählung der verschiedensten möglichen Ausgangsobjekte zeigt, daß die Auffassung der WR. in dieser Arbeit eine viel allgemeinere sein muß als in den beiden früher besprochenen Arbeiten von *v. Mises* und *Dörge*. Dabei wird jede Ereignisfolge so angenommen, wie sie sich uns empirisch unmittelbar darbietet. Daß die Naturereignisse sich dabei an Körpern oder als wechselseitige Wirkung zwischen zwei oder mehreren Körpern offenbaren, berührt *Dörge* hier nicht. Diesen weitgehenden Zusammenhang findet er im Sinne der gegenwärtigen Orientation der Physik als nebensächlich. Die scharfe Trennung des Begriffes des Einzelereignisses vom Begriffe der Ereignisfolge berührt indessen die völlige Umstellung der Grundlagen der mit dem Wahrscheinlichkeitsbegriff arbeitenden statistischen Physik zum Unterschied von der klassischen Physik. Diese behandelt das Einzelereignis und sucht dessen Gesetze, jene behandelt ganze Ereignisfolgen und nur solche Folgen und sucht ihre Gesetzmäßigkeit, die dann eben eine statistische ist.

Allerdings ist die Ereignisfolge bloß Ausgangsobjekt, keineswegs aber bereits der Gegenstand der statistischen Untersuchung. Einen Schritt näher zum Gegenstand machen wir, wenn wir von der Ereignisfolge zu der Folge der Merkmale übergehen. Ein jedes Ereignis bringt die Veränderung vieler Merkmale mit sich. Ein Ereignis ist ja nichts anderes als die Veränderung der Akzidentien eines Naturkörpers oder die Veränderung der gegenseitigen Beziehungen der Akzidentien mehrerer Naturkörper.

Den Übergang von einer Ereignisfolge zu einer Merkmalfolge bewerkstelligt nun *Dörge* dadurch, daß er eines der auftretenden Merkmale herausnimmt und untersucht, in welchen Einzelereignissen der Ereignisfolge es auftritt und in welcher nicht. *Dörge* führt zu den angeführten Ereignisfolgen eine kleine Auslese möglicher Merkmale an, die hier wiedergegeben seien : « Wir fragen einmal, ob die geborenen Kinder

[1] WfN., l. c.

Knaben oder Mädchen sind ; dann welche Haar- und Augenfarbe sie haben. Beim Würfel können wir darauf achten, welche Augenzahl oben liegt oder auch ob diese Augenzahl gerade oder ungerade ist. Bei der Messung einer Strecke könnten wir entscheiden, ob die Messung bis auf den Fehler 1 die Länge 7 liefert, bei dem chemischen Versuch, ob die auftretende Höchsttemperatur hundert Grad überschreitet oder ob das Endprodukt eine bestimmte Farbe zeigt. Beim Schießen nach der Scheibe kann z. B. die geschossene Ringzahl, beim Roulette die gefallene Nummer, beim Ziehen von gefärbten Kugeln die Farbe der gezogenen Kugel und schließlich, im letzten Beispiel, die Summe der oben liegenden Augenzahlen für uns von Wichtigkeit sein. »[1]

Denken wir uns also jetzt eine beliebige Ereignisfolge, so können wir sie in symbolischer Schreibweise in folgender Form schreiben :

$$E_1, E_2, E_3, E_4, E_5, E_6, \ldots\ldots\ldots\ldots \qquad (1)$$

wobei jedes Ereignis durch den Buchstaben E und den zugehörigen Index ausgedrückt ist, der die Stellung des Ereignisses in der Folge angibt. Jedes dieser Einzelereignisse weist eine große Anzahl von Merkmalen auf. Wir wählen der Einfachheit halber und in Übereinstimmung mit dem häufigen praktischen Gebrauch ein einziges Merkmal aus und bezeichnen es wiederum ganz allgemein mit dem Symbol X, was bedeuten soll, daß das Merkmal aufgetreten ist. Tritt das Merkmal in einem Ereignisse nicht auf, wollen wir dies durch die Negation des Symbols X ausdrücken, also durch $\bar{X}$.

Wir können nunmehr jedes Einzelereignis E_n der Folge (1) ersetzen durch das Merkmal X oder durch dessen Negation $\bar{X}$, je nachdem, ob an dem betreffenden Einzelereignis das Merkmal X auftritt oder nicht. Wir können dann auch die Negation $\bar{X}$ als ein Merkmal auffassen, indem durch dieses zum Ausdruck kommt, daß das betreffende Einzelereignis das Merkmal X entbehrt. Im Hinblick auf das Merkmal X können wir der Ereignisfolge (1) eine Merkmalfolge zuordnen, in welcher die X und die $\bar{X}$ in verschiedener Weise miteinander abwechseln, ein konkreter Fall kann z. B. folgende Merkmalfolge liefern :

$$X, X, \bar{X}, \bar{X}, \bar{X}, X, X, X, \bar{X}, X, \bar{X}, X, \bar{X}, \bar{X}, X, \bar{X}, X, X, X, \bar{X}, \bar{X}, \bar{X}, X, \bar{X}, X, X, \ldots \qquad (2)$$

Es entspricht also jedem Einzelereignis der Folge (1) ein Einzelmerkmal der Folge (2) und somit der ganzen Ereignisfolge (1) die ganze Merkmalfolge (2). Der Übergang von der Ereignisfolge zu der Merk-

[1] WfN., l. c.

malfolge ist durch eine eindeutige, experimentell festgelegte Zuordnung von (2) zu (1) gegeben, da im Experiment die Forderung erfüllt sein muß, daß jedes Einzelereignis zu einem eindeutig feststellbaren Merkmal führt.

Es erübrigt noch, die hier dargelegte Methodik des ersten Schrittes auf dem induktiven Wege *Dörges* seinsmäßig zu bewerten. Es gilt die Frage zu beantworten : Welche Seinsweisen berührt diese Methode auf dem Wege zur Merkmalfolge (2) ?

Auf seinem induktiven Wege geht *Dörge* von dem Ausgangsobjekte der Ereignisfolge aus. Die Ereignisfolgen setzen natürlich Naturkörper voraus, an denen oder zwischen denen die Ereignisse sich abspielen. Jedes Ereignis stellt philosophisch gesehen eine Veränderung dar. Das Ausgangsobjekt können wir also auch als eine Kette von Veränderungen, als eine Veränderungsfolge ansprechen. Die Veränderung als solche kann und ist nicht der Gegenstand der Beobachtung und der Erkenntnis. Bei der Veränderung wird ausdrücklich das Auftreten eines bestimmten qualitativen Elementes, des Merkmales erwartet. Dieses Element muß nicht ausdrücklich eine Sinnesqualität als solche bezeichnen ; es muß aber in irgendeiner Weise eine qualitative Seinsweise ausdrücken. Es können nämlich auch andere akzidentelle Seinsweisen als Gegenstand der Beobachtung auftreten, wie zum Beispiel die Quantitätsänderung oder die Ortsänderung. Daß die Quantität mit der Qualität im engsten Zusammenhang stehen, wissen wir aus der Schalenstruktur, wo die äußere qualitative Schale die quantitative Schale einschließt, was bei Thomas auch durch die Formulierung zum Ausdruck kommt, daß die Qualität in der Quantität verwurzelt ist, ut intelligatur de qualitate quae fundatur super quantitatem [1]. Aber ganz allgemein gilt für Veränderungsprozesse, daß sie im Gebiete der akzidentellen Seinsweisen die Qualität als Ziel der Veränderung haben, ebenso wie das Werden und die Vernichtung des Seinskernes die substanzielle Form zum Ziele hat : et quia motus denominatur a termino ad quem, ut in principio quinti dictum est, ipsum alterari, quia habet duos terminos, scilicet formam substantialem et qualitatem, dupliciter nominatur ; quia potest dici et alterari, et fieri et corrumpi [2]. Die qualitative Seinsweise bildet also die wohl begründete Grundlage des induktiven Erkenntnisprozesses der Naturwissenschaft.

[1] I Phys. l. 3, n. 4.
[2] VI Phys. l. 8, n. 14.

Allerdings müssen wir hier die Feststellung treffen, daß der Naturkörper als Ausgangspunkt für das Ereignis bei *Dörge* ebensowenig wie in der übrigen statistischen Literatur näher in Erwägung gezogen wird. Diesem Tatbestand Rechnung tragend, sollte noch ausdrücklich festgestellt werden, daß die qualitative Seinsweise des Merkmals in der Wahrscheinlichkeitstheorie als das Ergebnis eines selbständig aufgefaßten Veränderungsprozesses auftritt. In diesem Sinne werden bei der Beobachtung alle anderen Umstände, besonders aber alle anderen qualitativen Elemente außer dem einen ausgewählten Merkmal, außer acht gelassen. Wir können also die Bewertung von Ereignis- und Merkmalfolge mit folgender Feststellung abschließen:

Vom Ausgangsobjekte der Ereignisfolge, welches ohne näheres Eingehen auf die ihm zugrundeliegenden Veränderungen an und zwischen Naturkörpern einfach als Tatsache angenommen wird, gelangt Dörge auf seinem induktiven Wege mit dem ersten Schritte durch Einstellung des Beobachtungsmerkmales auf ein bestimmtes qualitatives Element, das Merkmal, eindeutig zu einer Merkmalfolge, die die qualitative Grundlage des induktiven Erkenntnisprozesses der statistischen Methode darstellt.

Wenn wir dann noch in philosophischer Ausdrucksweise das Ereignis der Veränderung gleichsetzen, das Merkmal aber dem qualitativen Abschluß der Veränderung, so können wir dementsprechend die beiden Folgen durch folgenden Satz charakterisieren:

Der Übergang von der Ereignisfolge zur Merkmalfolge stellt einen Übergang von einer Folge der Veränderungen zu der Folge ihrer qualitativen Abschlüsse dar.

13. Die Häufigkeitsfolgen und die Merkmalfülle des Experimentes

In Verfolgung der experimentalen Linie erscheint es notwendig, noch einmal zum Ausgangsobjekt des *Dörge*schen induktiven Weges zurückzukehren. Wir müssen uns nämlich bewußt werden, daß eine beliebige Auswertung des experimentell gegebenen Ausgangsobjektes für die Einhaltung der empirischen Linie im thomistischen Sinne keineswegs genügt. Vielmehr ist es notwendig, daß der gesamte Reichtum, der uns in einem Experiment gegeben ist, daß uns, anders ausgedrückt, die Fülle des Experimentes im Verlaufe der weiteren Auswertung erhalten bleibt. *Dörge* geht zwar richtig von den experimentell gegebenen Ereignisfolgen als seinen Ausgangsobjekten aus; aber im weiteren

bedeutet der nächste Schritt des Überganges von der Ereignisfolge zur Merkmalfolge eine sichtliche Einengung der Fülle des Experimentes. *Dörges* Übergang ist zwar im Einklang mit der experimentellen Praxis, die sich bei einem bestimmten Experimente immer auf ein einzelnes Merkmal, höchstens aber auf einige wenige Merkmale beschränkt, die Fülle des Experimentes aber ansonsten mit Absicht übergeht. Diese experimentelle Praxis erklärt die *Tatsache, daß hier eine Einengung von der Fülle des Experimentes auf dasjenige vollzogen wird, was einen Bezug zum Merkmal hat, daß also eine Einengung von der Fülle des Experimentes zur bloßen Merkmalfülle des Experimentes in der* Dörge*schen Theorie vorliegt.* Indem wir diese Einengung zur Kenntnis nehmen, beschränken wir uns also im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung auf die Frage, inwieweit wenigstens diese Merkmalfülle des Experimentes im Verlaufe des induktiven Weges bei *Dörge* erhalten bleibt.

Um das Ziel einer mathematischen Theorie zu erreichen, muß nun *Dörge* den Übergang von der qualitativen Merkmalfolge zu einer quantitativen Ausdrucksweise herstellen. Dasselbe Problem hatte natürlich bereits *v. Mises* zu lösen. Dieser wählte die etwas willkürliche Festsetzung, daß das Auftreten des Merkmals durch die Zahl « 1 », das Nichtauftreten hingegen durch die Zahl « 0 » ausgedrückt werde. *Dörge* ordnet einer Merkmalfolge eine Zahlenfolge durch folgende Vorschrift zu: Jedem Gliede der Merkmalfolge entspreche diejenige Zahl, die angibt, wie oft bisher im Verlaufe der Folge das Merkmal aufgetreten ist. Die so einem bestimmten Gliede zugeordnete Zahl drückt ohne Beziehung zu anderen Umständen, also absolut die Zahl der Merkmalauftritte aus, die vom Anfange der Folge bis einschließlich zu dem besprochenen Gliede vorliegen. Wir nennen deshalb diese Zahlen auch die absoluten Häufigkeiten für das Auftreten des ausgewählten Merkmals in der ursprünglichen Ereignisfolge. Nach dieser Zuordnungsvorschrift geht die zufällig gewählte Merkmalfolge (2) in die nachstehende Folge der absoluten Häufigkeiten über:

1,2,2,2,2,3,4,5,5,6,6,7,7,7,8,8,9,10,11,11,11,11,12,12,13,14, ... (3)

Mathematisch ist die Zuordnung von (2) zu (3) eindeutig festgelegt. Es bleibt jetzt noch festzustellen, ob auch die Merkmalfülle der Merkmalfolge (2) durch den Übergang zu der quantitativen Folge (3) nicht beeinträchtigt wird. Um das festzustellen, müssen wir uns vorerst sagen, worin denn eigentlich die Merkmalfülle der Merkmalfolge (2) überhaupt besteht. Wir sehen leicht ein, daß in der Merkmalfolge nicht

mehr und nicht weniger festgehalten ist, als wie das abwechselnde Auftreten und Nichtauftreten des Merkmals, oder wie wir kurz zu sagen pflegen, die abwechselnde Folge von Merkmal und Nichtmerkmal. Aus dieser Folge können wir nun ablesen, wie häufig das Merkmal aufgetreten ist, und das kommt dann eben durch die absolute Häufigkeit zum Ausdruck. Außerdem können wir aber aus dem Wechsel der Folge auch feststellen, wie sich die Merkmale auf die Folge verteilen. Wenn wir nämlich die Folge als Einheit auffassen, dann können wir in dieser Einheit eben die Verteilungsstruktur der Merkmale auf die einzelnen Stellen der Folge feststellen. Diese Verteilung gehört auch zu der Merkmalfülle und darf in der Folge der absoluten Häufigkeiten nicht verloren gehen, wenn wir die experimentelle Linie einhalten wollen. Es ist nun unschwer einzusehen, daß diese Verteilung auch in der quantitativen Folge der absoluten Häufigkeiten erhalten bleibt. Wir müssen nur die Sprache der Zahlen zu lesen verstehen. Die Zahl « 1 » an der ersten Stelle des zufälligen Beispieles einer Häufigkeitsfolge (3) bedeutet, daß die entsprechende ursprüngliche Merkmalfolge mit einem Merkmal beginnt. Wäre dies nicht der Fall, begänne sie also mit einem Nichtmerkmal, dann käme in der absoluten Häufigkeitsfolge an erster Stelle eine « Null » zu stehen. Jede weitere Stelle der Folge, die eine Erhöhung der Häufigkeitszahl gegen die vorhergehende Häufigkeitszahl aufweist, dokumentiert wieder das Auftreten des Merkmals. Und diejenigen Stellen, die gegen die vorhergehende nicht erhöht sind, dokumentieren Ereignisse ohne Merkmalauftritt, also Nichtmerkmale der Merkmalfolge. Die Verteilung bleibt also auch beim Übergang zu der quantitativen Folge erhalten. Damit ist aber bereits die ganze Merkmalfülle der Merkmalfolge und damit auch des Experimentes in Bezug auf das ausgewählte Merkmal erschöpft. Denn mehr als die Häufigkeit des Auftretens des Merkmals und dessen Verteilung in der Folge ist in der Merkmalfülle nicht enthalten. Wir stellen also fest : *Die qualitative Merkmalfolge geht unter Beibehalten der Merkmalfülle des Experimentes eindeutig in die quantitative Folge der absoluten Häufigkeiten über.*

Die Folge der absoluten Häufigkeiten kann als qualitative Folge bereits mathematisch behandelt werden. Da aber diese Zahlenfolge eine nicht fallende Folge ist, da sie also im allgemeinen mit wachsender Gliederzahl weiter und weiter ansteigt, ja bei unendlicher Gliederzahl alle Grenzen zu übersteigen vermag, so ist sie für mathematische Operationen nicht ohne weitere Festsetzungen geeignet. Deshalb wählt *Dörge* im Einklang mit *v. Mises* einen weiteren Übergang von der Folge der

absoluten Häufigkeiten zu einer neuen Folge, die er durch folgende Zuordnungsvorschrift festlegt: Jedes Glied der Folge der absoluten Häufigkeiten wird als Zähler eines Bruches aufgefaßt, dessen Nenner die Ordnungszahl des betreffenden Gliedes in der Folge ist. Wir brauchen also bloß unter die einzelnen Glieder der absoluten Häufigkeitsfolge ihre Ordnungszahl als Nenner zu setzen und der Übergang ist verwirklicht. Unser Beispiel einer absoluten Häufigkeitsfolge (3) geht dann über in die Folge

$$\frac{1}{1}, \frac{2}{2}, \frac{2}{3}, \frac{2}{4}, \frac{2}{5}, \frac{3}{6}, \frac{4}{7}, \frac{5}{8}, \frac{5}{9}, \frac{6}{10}, \frac{6}{11}, \frac{7}{12}, \frac{7}{13}, \frac{7}{14}, \frac{8}{15}, \frac{8}{16}, \frac{9}{17}, \frac{10}{18}, \frac{11}{19}, \frac{11}{20}, \frac{11}{21}, \frac{11}{22}, \frac{12}{23}, \frac{12}{24}, \frac{13}{25}, \frac{14}{26}, \ldots \qquad (4)$$

Dadurch ist die Häufigkeit in Relation gebracht zu der Ordnungsnummer, also zu der Stellung in der Folge, weshalb wir von einer Folge der relativen Häufigkeiten sprechen. Daß diese Folge im Hinblick auf die Zähler der Brüche die absolute Häufigkeitsfolge und mit ihr auch die Merkmalfülle wiedergibt, ist ohne weiteres klar. Wir haben hier im gewissen Sinne eine noch bessere unmittelbare Einsicht in das Verhältnis zwischen dem Auftreten des Merkmals und der durch ein bestimmtes Glied abgetrennten Teilfolge. Man kann die Abtrennung einer Teilfolge durch ein bestimmtes Glied vollziehen und dabei diese Teilfolge als Gesamtheit durch dieses letzte Glied charakterisieren. Wenn wir z. B. die ersten 24 Glieder der Folge (4) als Teilfolge abtrennen, dann besagt uns das Endglied, die sogenannte Endrelativhäufigkeit dieser endlichen Folge, nämlich der Bruch $\frac{12}{24}$, daß in dieser Teilfolge 24 Glieder enthalten sind, wovon 12 das Merkmal aufweisen. Diese Charakteristik einer ganzen Folge durch eine einzige Zahl ist für die mathematische Bearbeitung sehr verlockend. Sie vereinfacht die mathematische Behandlung. Diesem Vorteile steht der philosophische Einwand entgegen, daß durch eine solche charakteristische Zahl zwar die Häufigkeit festgehalten wird, ja sogar die relative Häufigkeit, daß aber über die Verteilungsstruktur des Merkmals in der Folge nichts in eine solche charakteristische Zahl, wie sie z. B. die Endrelativhäufigkeit darstellt, eingeht. Die Erhaltung der Merkmalfülle erfordert unbedingt die Beibehaltung der ganzen Folge. Wenn wir die empirische Linie einhalten wollen, muß aus dieser Erkenntnis die Mathematik die Konsequenzen ziehen.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt übrigens für die philosophische Interpretation bereits in der Ausdrucksweise durch Brüche vor. Es ist zum Beispiel eine weitere Bearbeitung der Folge der relativen Häufig-

keiten (4) dadurch möglich, daß die Brüche so weit als möglich gekürzt werden. Von dieser Bearbeitung bleiben dann bloß diejenigen Brüche unberührt, die teilerfremde Zähler und Nenner besitzen; alle anderen erfahren aber eine formale Abänderung, und die Folge (4) geht über in die Folge

$$1, 1, \frac{2}{3}, \frac{1}{2}, \frac{2}{5}, \frac{1}{2}, \frac{4}{7}, \frac{5}{8}, \frac{5}{9}, \frac{3}{5}, \frac{6}{11}, \frac{7}{12}, \frac{7}{13}, \frac{1}{2}, \frac{8}{15}, \frac{1}{2}, \frac{9}{17}, \frac{5}{9}, \frac{11}{19}, \frac{11}{20}, \frac{11}{21}, \frac{1}{2}, \frac{12}{23}, \frac{1}{2}, \frac{13}{25}, \frac{7}{13}, \ldots\ldots\ldots \qquad (5)$$

In diesem Falle ergibt erst die selbstverständlich mögliche Rekonstruktion der ursprünglichen Folge (4) den Aufschluß über die Verteilung der Merkmale. Die Verteilung der Merkmale in dieser Folge ist also verdunkelt, immerhin aber noch prinzipiell erkennbar.

Noch weniger durchsichtig wird die Verteilung, wenn wir von der Ausdrucksweise durch allgemeine Brüche zur speziellen Ausdrucksweise durch Dezimalbrüche übergehen, wie dies in der statistischen Praxis die Regel ist. Hier müssen wir bereits eine gewisse Ungenauigkeit mit in Kauf nehmen, da die unendlichen Dezimalbrüche natürlich als solche bloß mit endlicher Stellenzahl angeschrieben werden können. Bei fünf Dezimalstellen ergäbe sich aus der Folge (5) die nachstehende, tatsächlich bereits sehr wenig übersichtliche Folge:

1,00000;	1,00000;	0,66666;	0,50000;	0,40000;	0,50000;	
0,57140;	0,72500;	0,55555;	0,60000;	0,54545;	0,58331;	(6)
0,53844;	0,50000;	0,53328;	0,50000;	0,52938;	0,55555;	
0,57894;	0,55000;	0,52380;	0,50000;	0,52173;	0,50000;	

Natürlich ist es auch mit Hilfe dieser Folge möglich, durch Vergleich der einzelnen Zahlenwerte die Verteilung herauszuschälen.

Bei jeder mathematischen Bearbeitung der quantitativen Häufigkeitsfolgen bleibt ausschlaggebend für die Erhaltung des qualitativen Elementes der Verteilung, daß die Folge als Gesamtheit erhalten bleibt, daß einzelne Glieder weder herausgegriffen noch mit anderen verwechselt werden. Die Unmittelbarkeit der philosophischen Einsicht ist eine zufällige und keine wesentliche Forderung und braucht keine Berücksichtigung bei der mathematischen Bearbeitung zu finden. Die Erhaltung der Verteilung ist hingegen eine wesentliche Forderung des philosophischen Gesichtspunktes und muß darum wiederum von der mathematischen Seite berücksichtigt werden.

Zusammenfassend können wir über die Häufigkeitsfolgen folgenden Satz aussprechen:

Der Übergang von der qualitativen Merkmalfolge zu den verschiedenen

quantitativen Häufigkeitsfolgen ist im Hinblick auf die Erhaltung der Merkmalfülle des Experimentes nur unter der Bedingung zulässig, daß die Folge als einheitliche Gesamtheit behandelt wird, die weder einen Stellenwechsel der Glieder untereinander noch ein Herausgreifen einzelner Glieder gestattet.

14. Der kritische Übergang zum Grenzwert

Der letzte Schritt auf dem induktiven Wege zum Subjekte der Wahrscheinlichkeitsrechnung, nämlich zu dem Begriffe der Wahrscheinlichkeit, verwirklicht *Dörge* durch den Übergang von der Folge der relativen Häufigkeiten zu dem Grenzwert, dessen mathematisch hier nicht nachweisbare Existenz er im gegebenen Falle einfach voraussetzt, und dieser Grenzwert ist dann die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten eines bestimmten Merkmales in der Ereignisfolge. In seiner Definition der Wahrscheinlichkeit durchläuft er tatsächlich noch einmal den gesamten bisher zurückgelegten Weg und sagt wörtlich :

« Es sei F eine Folge von Ereignissen : E_1, E_2, ... und X bedeute ein Merkmal dieser Ereignisfolge F. Dann gehört zu F die Folge der relativen Häufigkeiten $\rho_n(X)$ für das Merkmal X : $\rho_1(X)$, $\rho_2(X)$, ... Die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten des Merkmals X in der Ereignisfolge ist dann der Grenzwert der Folge der relativen Häufigkeiten $\rho_n(X)$ für das Merkmal X, falls dieser Grenzwert vorhanden ist.»[1]

v. Mises wählte einen anderen Weg beim Aufbau der Folgen der relativen Häufigkeiten als *Dörge*. Wir konnten diesen Weg als widerspruchsvoll nicht annehmen. Aber war für *v. Mises* einmal die Folge der relativen Häufigkeiten gegeben, das will sagen, hatte er gegen bestimmte empirische relative Häufigkeitsfolgen keine Einwände von Seiten seines Regellosigkeitsprinzipes, dann war der Übergang von der relativen Häufigkeitsfolge zum Grenzwert derselbe, wie ihn *Dörge* vorschreibt. Deshalb können wir bei der Besprechung des *Dörge*schen Grenzwertüberganges auf die Feststellungen zurückgreifen, die wir dort erarbeitet haben und die wir nun ein wenig vertiefen wollen.

Diese Feststellungen betrafen die Forderung, daß die Folge der relativen Häufigkeiten unendlich zu denken sei und die weitere Forderung, daß diese unendliche Folge durch eine einzige Zahl, den Grenzwert zu ersetzen sei. Unsere Feststellungen drückten bei der *Mises*-

[1] WfN., S. 21.

schen Theorie gewisse Vorbehalte in betreff dieser Forderungen aus. Diese werden nunmehr eingehender zu formulieren sein.

Dörge fordert ebenso wie *v. Mises*, daß die Folge der relativen Häufigkeiten unendlich gedacht werde. Es ist dies eine mathematische Rücksichtnahme, denn der Übergang zum Grenzwert soll hier wie bei *v. Mises* nach dem Muster der unendlichen konvergenten Reihen vollzogen werden. In naturwissenschaftlicher Hinsicht ist natürlich sofort der ganze induktive Weg in Mitleidenschaft gezogen. Denn wenn wir die Unendlichkeit der relativen Häufigkeitsfolgen zulassen, müssen wir folgerichtig dasselbe auch für die Folgen der absoluten Häufigkeiten zugeben ; dann aber müssen wir ebenso die Merkmalfolge und letzten Endes auch die Folge der Ereignisse unendlich denken. Indem wir so mit der Unendlichkeitsforderung bei der Natur angelangt sind, ist es notwendig festzustellen, ob der Unendlichkeitscharakter der Folge einen Charakterzug der Natur wiedergibt oder ob wir nicht einen naturfremden Zug in unsere Naturauffassung hineintragen.

Die Ereignisfolge spielt in unseren Erwägungen die Rolle einer Einheit, da sie durch eine bestimmte Versuchsanordnung gegeben ist, da in ihr die einzelnen Ereignisse eine bestimmte Reihenfolge haben, da wir von den Eigenschaften der Folge, so zum Beispiel von der Häufigkeit der in ihr auftretenden Merkmale sprechen, dann wieder von der Verteilung der Merkmale und schließlich deshalb, weil wir keines ihrer Glieder auslassen oder umstellen dürfen, ohne den Charakter der Folge zu verändern. Aus diesem Grunde sprechen wir einfach von einem einzigen Ausgangsobjekte, dem Ausgangsobjekte der Ereignisfolge.

Wie ist nun dieses Ausgangsobjekt beschaffen ? Ist die Folge etwas Aktuales oder bloß etwas Mögliches, ist sie endlich oder unendlich ? Wir wissen, daß die verwirklichten Einzelereignisse immer in bloß endlicher Anzahl vorliegen ; andererseits wissen wir aber, daß die Versuchsanordnung eine immer weiter gehende Anreihung weiterer Einzelereignisse ermöglicht, daß also die möglichen Ereignisse in unendlicher Anzahl in der Folge mitbedingt sind. Wenn wir uns nun die verwirklichten Ereignisglieder und die unendlich vielen möglichen Ereignisglieder in der einen Folge zusammengestellt denken, dann können wir auf diese Weise behaupten, daß in der Folge das Unendliche gleichzeitig möglich und gleichzeitig verwirklicht sei : et hoc modo dicitur infinitum esse simul et in potentia et in actu. Denn alle Gegenstände von der Art der Folge sind gleichzeitig möglich in Bezug auf einen Teil, verwirklicht aber in Bezug auf den anderen Teil : omnia

huiusmodi simul sunt in potentia quantum ad unam partem, et in actu quantum ad aliam [1]. Sind wir uns nur dieser Zweiteilung der Folge wohl bewußt, so können wir, ohne die empirische Linie zu verletzen, die Unendlichkeitsforderung als berechtigt zulassen. Wir müssen allerdings ständig darauf bedacht sein, daß diese Folge im Laufe der weiteren formalen Behandlung nicht unversehens als etwas in seinem ganzen Ausmaß Verwirklichtes angesehen wird. Das wäre mit dem soeben erkannten Wesen der Folge im Widerspruch.

Wir stellen also fest : *Die* Dörge*sche Forderung der unbeschränkten Fortsetzbarkeit der Ereignisfolge und damit der Häufigkeitsfolge ist experimentell durch die Stabilität der Versuchsbedingungen begründet und findet ihre begriffliche Rechtfertigung in der aus einem verwirklichten und aus einem möglichen Teile zusammengesetzten unendlichen Folge.*

Diese unendliche Folge soll nun durch eine einzige Zahl charakterisiert werden, durch den sogenannten Grenzwert. Es soll dies eine Zahl sein, die in engster Verbindung mit der Folge steht und die sich eindeutig aus der Folge ergibt. Wir hörten bereits bei der Besprechung des *Mises*schen Grenzwertüberganges, daß eine solche Zahl niemals in dem Maße eindeutig der Folge entsprechen kann, wie dies bei den konvergenten unendlichen Reihen der Mathematik mit ihren Grenzwerten der Fall ist. In der mathematischen unendlichen Reihe sind im Prinzipe alle Glieder durch das allgemeine n-te Glied gegeben, da dieses eine Konstruktionsvorschrift für jedes beliebige Glied darstellt. Wir können durch Einsetzen einer bestimmten Ordnungszahl für das n im allgemeinen Gliede das betreffende Glied sofort berechnen und anschreiben. Es ist z. B. möglich, unmittelbar das millionte Glied anzuschreiben, ohne daß die vorhergehenden 999 999 Glieder berechnet oder angeschrieben sind. Dies ist bei einer empirisch begründeten Häufigkeitsfolge nicht möglich. Hier muß schrittweise durch Fortsetzung des Experimentes jedes Einzelereignis verwirklicht werden. Jedes Einzelereignis hat, einmal verwirklicht, seinen bestimmten Merkmalcharakter und seine bestimmte Stelle in der Folge. Dagegen hat ein bloß mögliches, also noch nicht verwirklichtes Ereignis noch keinen Merkmalcharakter, keine konkreten Eigenschaften ; wir können es auf keine Weise charakterisieren. Wir können über dieses Glied keine Voraussetzungen machen ; das n-te Glied der empirischen Folge ist uns einfach nicht bekannt.

[1] III Phys. l. 10, n. 4.

Da die mathematische Berechnung eines solchen Grenzwertes nicht vorliegt und da gleichzeitig die Praxis die Operationen mit einem solchen Grenzwert sehr vorteilhaft erscheinen läßt, so benützt *Dörge* die bekannte Wendung, daß er die Existenz eines solchen Grenzwertes einfach voraussetzt.

Es erübrigt nunmehr die Frage, was denn eigentlich durch diese Voraussetzung gesetzt wird oder mit anderen Worten, welches die Fülle dieser charakteristischen Zahl ist, die wir als Grenzwert der unendlichen Folge bezeichnen.

Was ist also der Grenzwert ? Eine Zahl, ein Bruch, herausgegriffen aus der untersuchten Folge oder wenigstens ein Bruch aus der Nähe der die Folge bildenden Brüche. Bildlich gesprochen ist es die Zahl, um die sich die bisher verwirklichten Brüche scharen. Mathematisch gesprochen ist es diejenige Zahl, in deren kleinster Umgebung sich die überwiegende Mehrzahl der verwirklichten Brüche befindet. Und wenn wir die möglichen Glieder hinzunehmen wollen, dann ist der Grenzwert die Zahl, in deren kleinster Umgebung sich unendlich viele Zahlen der Folge befinden. Ob wir nun bloß die verwirklichten Glieder oder alle, also auch die bloß möglichen Glieder im Auge haben, der Grenzwert kann nichts anderes als eine Zahl darstellen, die gegebenenfalls die gegebene Häufigkeit eines bestimmten Merkmals repräsentiert, die aber in keinem Zusammenhange mit der Verteilung als einem wesentlichen Bestandteil der Merkmalfülle steht. Der Grenzwert erfaßt also bloß einen Teil der Merkmalfülle, und wenn er nicht weiter ergänzt oder irgendwie erweitert wird, so geht der andere Teil der Merkmalfülle, die Verteilung für die auf einem derartigen Grenzwert aufgebaute naturwissenschaftliche Theorie verloren.

Dörge ergänzt nun in keiner Weise den Grenzwertbegriff ; er erweitert ihn auch nicht ; er definiert ihn vielmehr als die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten des betrachteten Merkmales ohne jede weiteren Zusätze. *Wir müssen also feststellen, daß der* Dörge*sche Wahrscheinlichkeitsbegriff die Forderung nach der Erhaltung der Merkmalfülle und damit die empirische Linie verletzt.*

Da der Wahrscheinlichkeitsbegriff gleichzeitig als wesentlicher Bestandteil in das Subjekt der *Dörge*schen Wahrscheinlichkeitsrechnung eingeht, so *gilt für die hier besprochene* Dörge*sche Wahrscheinlichkeitstheorie, daß sie in Vernachlässigung der Merkmalfülle des Experimentes nicht das geeignete Mittel darstellt, die in den Ereignisfolgen enthaltene Fülle des Experimentes zu erfassen und zu ordnen.*

Der Dörge*sche Versuch,* der selbstverständlich eine andere Problematik als die unserer empirischen Linie vor Augen hatte, *ist von unserem Standpunkte aus in dem Sinne zu werten, daß es ihm in Verfolgung einer recht allgemein angelegten Auffassung der Statistik gelungen ist, die empirische Linie bis zu der Folge der relativen Häufigkeiten auszuarbeiten, daß er aber hier an dem kritischen Punkte angelangt ist, wo er von der empirischen Linie zu dem in seiner Merkmalfülle zu engen Begriffe des Grenzwertes abweicht.*

Aus dem Umstande, daß die vorliegende Kritik des Grundbegriffes der Statistik einen unnatürlich verlassenen empirisch-induktiven Weg beim Aufbau des Wahrscheinlichkeitsbegriffes aufgewiesen hat, ergibt sich für uns *folgende weitere Aufgabenstellung:*

Der *Dörge*sche induktive Weg vermag unter allen bestehenden Wahrscheinlichkeitstheorien, eingerechnet auch die hier nicht ausführlich besprochenen, da empirisch noch schwächer orientierten Theorien, den empirischen Weg am weitesten zu verfolgen. Es ist daher angezeigt, den Faden vom kritischen Wendepunkt der Folge der Häufigkeiten aufzunehmen und zu versuchen, den Begriff der Wahrscheinlichkeit derart zu verallgemeinern, daß er nicht nur die Häufigkeit als solche, sondern auch die Verteilungen der Merkmale, also die gesamte Merkmalfülle des Experimentes zu erfassen imstande ist. Erst ein derart verallgemeinerter Wahrscheinlichkeitsbegriff als Subjekt einer statistischen Naturerfassung wird die notwendigen Voraussetzungen haben, die statistische Gesetzmäßigkeit in der Natur in konsequenter Verfolgung der experimentell und philosophisch unbedingt notwendigen empirischen Linie systematisch aufzubauen.

Sinn des menschlichen Lebens und Sterbens

Von P. Dr. Matthias THIEL O.S.B., Rom (S. Anselmo)

Das Wort « Sinn » wird in einer dreifachen Bedeutung genommen : nämlich 1. *psychologisch* für jene Erkenntnisvermögen, die an ein körperliches Organ gebunden sind ; 2. *logisch* für Bezeichnung und Bedeutung ; und 3. *metaphysisch* für Wesenheit und Zweck. Denn was sinnlos ist, hat weder eine Wesenheit noch einen Zweck.

Wenn nach dem Sinn des menschlichen Lebens und Sterbens gefragt wird, nimmt man das Wort « Sinn » offenbar in dieser dritten Bedeutung.

Wesenheit und Zweck sind nicht dasselbe. Die Wesenheit ist jedem Ding innerlich, der Zweck dagegen liegt bei den Geschöpfen außerhalb ihres Selbst.

Das Wort « Zweck » wird bald in der Bedeutung von Ziel genommen, bald für das, wodurch ein bestimmtes Ziel erreicht wird. Deshalb unterscheiden die Scholastiker zwischen Zweck in der Absicht (finis in intentione) und Zweck in der Ausführung (finis in executione). Wenn von einem Sinn des Lebens die Rede ist, kann beides damit gemeint sein. Es kann einer aber sein Leben auch nur deshalb für sinnlos halten, weil er an der *Erfüllung* seines Lebenszweckes verzweifelt und deshalb sein Leben nicht mehr für wert erachtet, noch weiter erhalten zu werden. Im folgenden nehmen wir das Wort « Sinn » mehr in dieser zweiten Bedeutung von Zweck. Denn welchen Zweck in der Absicht das menschliche Leben hat, glauben wir in unserem Aufsatz über « Endziel, Glück und Pflicht des Menschen » hinreichend auseinandergesetzt zu haben [1].

Auf die Frage nach dem Wesen des Lebens sind schon viele Antworten gegeben worden. Und abgesehen davon, daß alle das Leben für eine Bewegung halten, ist diesen Antworten kaum ein Gedanke gemeinsam. Die meisten aber kommen mit der Antwort des Aristoteles darin überein, daß sie das Leben 1. mit den Organismen beginnen lassen,

[1] Divus Thomas (1947), 53-83.

es also den Mineralen absprechen ; 2. nicht für eine rein mechanische, von außen verursachte Bewegung ansehen, sondern für eine Art Selbstbewegung oder Selbstverwirklichung, und 3. für die Lebewesen die Vollkommenheit dieser ihrer Selbstbewegung zum Unterscheidungsmerkmal der Seinstufen machen. So stellt man allgemein das Tier nur deshalb über die Pflanze, weil es eine vollkommenere Form der Selbstbewegung aufweist, und den Menschen auch über das Tier, weil in ihm schon die *geistige* Selbstbewegung anfängt.

Daraus folgt, daß das Sterben, unter dem man allgemein das Aufhören des Lebens versteht, wesentlich in einem Abbruch jener Selbstbewegung liegt. Über die Tatsache eines solchen Lebensendes braucht nichts gesagt zu werden. Vielleicht gibt es keine andere, die weniger geleugnet oder bezweifelt wird. Wohl aber hat man gefragt, mit welcher Notwendigkeit dieses Sterben erfolgt [1]. Im Wesen des Lebens als solchem ist kein Grund zu finden, warum es zeitlich begrenzt sein muß. Im Gegenteil, als positive Bewegung enthält das Leben wesentlich eine Fortdauer im Sein. Quod movetur, motum est et movebitur, sagen die Scholastiker. Wäre es anders, dann müßten auch die reinen Geister dem Gesetze des Todes unterworfen sein. Das Leben wird zwar von den Organismen und den reinen Geistern nicht eindeutig ausgesagt, aber immerhin so, daß in bezug auf die eigene Bewegung zwischen den Organismen und den reinen Geistern eine innere Verhältnisgleichheit besteht. Denn ist auch die Weise, auf die die reinen Geister sich selbst bewegen, grundverschieden von der den Organismen zukommenden, so kommen doch alle Lebewesen darin überein, daß sie und ihre Bewegung innerlich und untrennbar zusammenhängen.

Sooft daher ein Lebewesen stirbt, hat das seine Ursache nicht im Lebensprinzip, sondern, wie der hl. Thomas [2] bemerkt, entweder in seiner Zusammensetzung aus entgegengesetzten Elementen oder in etwas ihm Entgegengesetztem. Wie wir schon in unserem Aufsatz über «Selbstbehauptung und Selbstverleugnung» [3] zeigten, wirken alle Körperwesen zerstörend aufeinander ein, weil sie sich nicht das Sein schlechthin mitteilen, sondern immer eines dem anderen sein begrenztes Sosein

[1] Vgl. Scheler Max, Tod und Fortleben, in Schriften aus dem Nachlaß. Berlin 1933. Bd. I, 3-51. — Endres Jos., Vom Tode, in Divus Thomas (1943), 48-62.

[2] C. gent. II 55 : « Oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. »

[3] Divus Thomas (1946), 311-335.

aufdrängt und ihm dadurch das eigne Sosein wenigstens zum Teil unmöglich macht. So teilt ein chemisches Element dem anderen seine spezifischen Eigenschaften mit und verändern sie gegenseitig ihr Sosein, bis aus ihrer Verbindung etwas von ihnen sehr Verschiedenes entstanden ist.

Die rein geistigen Dinge wirken nicht in dieser Weise aufeinander ein, und sind auch für solche Einwirkungen vonseiten der Körperwesen unempfänglich, weil eine körperliche Ursache niemals eine geistige Wirkung hervorbringen kann. Daher sind sie alle, von Gott angefangen bis hinab zu der menschlichen Seele, unsterblich [1]. Daß das auch von der menschlichen Seele gilt, glauben wir hier voraussetzen zu können. Denn dafür sind schon so viele Beweise beigebracht worden, daß es kaum möglich ist, noch einen neuen zu finden. Jedes scholastische Lehrbuch bringt deren zwei oder drei [2].

Dagegen wird auch in den besten Lehrbüchern das besondere Verhältnis der menschlichen Seele zum Tode gar nicht oder nur sehr flüchtig berührt. Warum die untermenschlichen Lebewesen sterben, haben wir bereits in unserem Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » gesagt. Der Grund dafür liegt in der Aufgabe, die sie in der Welt zu erfüllen haben. Der Mensch aber hat keine Aufgabe innerhalb der Weltgrenzen zu erfüllen, die sein Sterben notwendig machte. Und da, wie bereits gesagt, auch das Lebensprinzip in ihm kein Sterben fordert, im Gegenteil, dieses Lebensprinzip im Menschen sogar unsterblich ist, scheint der Tod des Menschen das Sinnloseste und Unnatürlichste zu sein, was man sich denken kann. Daher verbinden wir im folgenden mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens die nach dem Sinn des menschlichen Sterbens. Denn ist dieses zweite sinnlos, dann fehlt offenbar auch dem Sinn des ersten etwas.

I. Kontingenz des menschlichen Lebens

Auch der Mensch gehört zu den kontingenten Dingen. Denn kontingent nennt man alles, was zwar ist, aber auch nicht sein könnte. Und wer wollte behaupten, der Mensch sei notwendig ?

Diese Kontingenz oder Zufälligkeit der Geschöpfe hat die Menschen von jeher unwiderstehlich zum Nachdenken angeregt. Denn alles, was

[1] Vgl. Thomas, a. a. O.
[2] Vgl. Endres Jos., Die Unsterblichkeit der Menschenseele, in Divus Thomas (1944), 75-84.

nur zufällig Dasein erhält, ist nicht aus sich selbst erklärbar und läßt darum den menschlichen Geist nicht ruhen, bis er eine äußere Ursache gefunden hat. Ist diese gleichfalls kontingent, dann wird er auch von ihr weitergetrieben, bis er bei einem Nichtkontingenten oder Notwendigen angelangt ist.

Aber hier scheiden sich die Geister. Wie die Geschichte der Gottesbeweise zeigt, wollen nicht alle zugeben, daß am Anfang alles Kontingenten ein absolut Notwendiges stehen muß. Deshalb legen sie ihrem Geiste lieber eine schmerzliche Entsagung auf, als daß sie einen Gott annehmen. Oder wenn sie auch nicht so weit gehen, daß sie ein absolut Notwendiges leugnen, so halten sie es doch zum mindesten nicht für ganz sicher. In der Frage nach dem *Umfang* der Kontingenz in den geschaffenen Dingen hängt viel davon ab, ob man in diesen einen sachlichen Unterschied zwischen Essenz und Existenz annimmt oder nicht. Denn sobald einer diesen sachlichen Unterschied leugnet, zieht er notwendig auch die Essenz oder das Sosein der geschaffenen Dinge in die Kontingenz hinein, und bleibt ihm in ihnen nichts mehr übrig, was er als notwendig bezeichnen könnte. Dadurch wird er gezwungen, alle kontingenten Dinge ganz vom freien Willen ihrer ersten Ursache oder vom Zufall abhängig sein zu lassen und daraus den Schluß zu ziehen, daß alles auch anders sein könnte, als es wirklich ist. Aber dem absolut Notwendigen steht kein absolut Kontingentes oder Zufälliges gegenüber [1]. Zufällig ist nur das *Dasein* der kontingenten Dinge. Ihr *Sosein* ist sogar auf eine doppelte Weise notwendig : nämlich erstens, sofern sie von Gott notwendig als so und so beschaffen von Ewigkeit her erkannt und durch dieses Erkennen Gottes auch innerlich bestimmt wurden, und sodann, sofern ihnen, wie schon Aristoteles richtig bemerkte, gleich den Zahlen weder etwas hinzugefügt noch etwas genommen werden kann, ohne daß sie andere werden. Selbst bezüglich ihres Daseins sind nicht alle Geschöpfe gleich zufällig. Daß einer z. B. auf der Reise mit einem alten Bekannten zusammentrifft, ist zufälliger, als daß er nach sorgfältiger Vorbereitung ein Examen besteht. Unter sich hängen manche Dinge sogar in der Weise zusammen, daß, wenn eines ist, auch

[1] Thomas, C. gent. II 30 : « Sunt quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse. » — S. Th. I 86, 3 : « Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat ; sicut hoc ipsum quod Socratem currere, in se contingens est ; sed habitudo cursus ad motum est necessaria ; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. »

ein bestimmtes anderes sein muß. Regnet es z. B., dann wird die Erde notwendig naß. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß doch alle geschöpflichen Dinge in ihrem Dasein nicht notwendig, sondern nur zufällig sind.

Alles, was nicht aus innerer Notwendigkeit ist, und deshalb eine äußere Wirkursache hat, kann auch nicht um seiner selbst willen sein und sich selbst zum Endziel haben. Denn die letzte Wirkursache des nur zufällig Seienden muß etwas sein, dem das Sein wesentlich zukommt, und das in der Weise nach außen wirkt, daß es andere Dinge an seinem Sein teilnehmen läßt. Der hl. Thomas [1] vergleicht diese Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott gerne mit dem Verhältnis des Lichtes im Luftraum mit dem Lichte der Sonne. Nimmt aber alles nur zufällig Seiende am Sein seiner letzten Wirkursache teil, dann muß es auch an dem Endziel dieser letzten Wirkursache teilnehmen, d. h. das Endziel der letzten Wirkursache muß zugleich das Endziel alles nur zufällig Seienden sein. Der Gott aller Wirkursachen ist notwendig auch der Gott aller Ziele oder Zweckursachen.

Welche Bedeutung das für unsere Frage nach dem Sinn des Lebens hat, liegt offen zu Tage. Ein Leben, das wesentlich Gott sowohl zu seinem Ausgangspunkte als zu seinem Ziele hat, kann auch nur von Gott seinen letzten Sinn erhalten. Daher ist die Frage nach dem letzten Sinn des menschlichen Lebens für einen Theisten überhaupt kein Problem in der Bedeutung von Zweifelsfrage. Und deshalb wurde sie auch, wie Rudolf Eucken [2] bemerkt, erst gestellt, nachdem man an der älteren Denkart, in deren Mittelpunkt Gott stand, irre geworden war. Denn um das Leben aus sich selbst begreifen und deuten zu wollen, muß man erst Gott für tot erklären oder ihn wenigstens als nicht ganz sicheren Erklärungsgrund ausschalten, ihn, wie Husserl zu sagen pflegte, einklammern. Aber sehen wir von Gott ab, dann stellt uns gerade die Kontingenz aller geschaffenen Dinge vor eine Welt, die voll ist von den

[1] S. Th. I 104, 1 : « Non remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione sollis ... Aer nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luninis ; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. »

[2] Der Sinn des Lebens, Leipzig 1913 [3], 2. Vgl. Jaspers Karl, Die geistige Situation der Zeit, Leipzig 1933 [5] : « Der ungeborgene Mensch gibt dem Zeitalter das Gepräge. » Zitiert nach der Rezension von Sawicki F. in Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft, Bd. 49 (1936), 419.

größten Widersprüchen [1]. Deshalb schreibt z.B. ALBERT SCHWEITZER in der Vorrede zu seinem Buche : « Kultur und Ethik » [2] (XIV) : « Nimmt man die Welt, wie sie ist, so ist es unmöglich, ihr einen Sinn beizulegen, in dem die Zwecke und Ziele des Wirkens des Menschen und der Menschheit sinnvoll sind. » Dessenungeachtet sehen wir gerade diejenigen, die von der Hinordnung des menschlichen Lebens auf Gott nichts wissen wollen, das Leben selbst vergöttlichen. Denn will einer nicht in einen vollendeten Nihilismus verfallen, dann muß er bei einer solchen Voraussetzung die Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens nicht nur zum Endziel aller Kultur, sondern auch zur obersten Sittenregel machen [3]. Der Sinn, den er dann dem Leben noch zuerkennen kann, liegt einzig darin, daß es den Menschen über das bloße Nichts erhebt, aus dem er gekommen ist, und in das er nach dieser Theorie unentrinnbar zurückkehrt. Und aus diesem einzigen Grunde soll der Mensch sich im Leben wenigstens so lange als möglich zu behaupten suchen und nur wie ein Held aus ihm scheiden. Daß eine solche geistige Einstellung Angstzustände verursacht, ist leicht begreiflich. Denn wie Gott das höchste Gut, so ist das Nichts die Verneinung alles Guten.

Wenn nun auch wir ungeachtet unseres theistischen Standpunktes nach dem Sinn des Lebens fragen, so geschieht das nicht, um zu erforschen, ob das menschliche Leben überhaupt einen Sinn hat, und auch nicht, welches sein letzter Sinn ist. Bezüglich dieser zwei Fragen kann für einen Theisten kein Zweifel aufkommen. Wie bereits gesagt, hat das menschliche Leben Anteil am Sinn des göttlichen Lebens. Und dieser Sinn ist, daß es in jeder Beziehung eine Verherrlichung Gottes sein soll. Aber dieser Sinn ist so inhaltreich, daß wir ihn in Teile zerlegen müssen, um seiner ganz bewußt zu werden. Unser Ziel ist daher

[1] Vgl. JASPERS KARL, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1929 [3], 247 ff. — HORNEFFER ERNST, Am Webstuhl der Zeit, Leipzig 1914, 40. Seite 317 : « Der Mensch ist der ewige Widerspruch ... Je tiefer ein Mensch ist, desto reicher ist er an Gegensätzen, an unüberbrückbaren Widersprüchen. »

[2] München 1925.

[3] SCHWEITZER, a. a. O. 240 : « Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt. Wenn er im Sommer nachts bei der Lampe arbeitet, hält er lieber das Fenster geschlossen und atmet dumpfe Luft, als daß er Insekt um Insekt mit versengten Flügeln auf seinen Tisch fallen sieht. »

nur, das, was an verschiedenen Stellen der christlichen Philosophie über das menschliche Leben gesagt ist, zu einem Gesamtbilde zusammenzustellen, um so einen klaren Überblick zu gewinnen und einiges vielleicht noch etwas zu vertiefen. Wir setzen dabei manche Dinge, die in jedem Lehrbuch leicht gefunden werden, voraus, weil wir sonst eine ganze Philosophie schreiben müßten.

Engt man den Begriff « Existenz » auf den Menschen ein, und erweitert man ihn in diesem so, daß er das gesamte menschliche Leben, also nicht bloß das eigentliche Dasein, sondern auch das Sosein und Tätigsein des Menschen umfaßt, dann darf unsere Untersuchung als Versuch einer thomistischen Existenzphilosophie angesehen werden.

II. Indifferenz des menschlichen Lebens

Wie *Stobäus* berichtet, hat *Zenon*, der Begründer der stoischen Schule, alles, was immer am Sein teilhat, in die drei ethischen Kategorien ἀγαθά, κακά, ἀδιάφορα eingeteilt [1]. Und sowohl das Leben als den Tod hat er zu den ἀδιάφορα gerechnet, d. h. zu den Dingen, denen als solchen ebenso wenig ein eigener sittlicher Wert zukommt, wie Krankheit und Gesundheit, Armut und Reichtum, Lust und Beschwerde.

Diese Aufteilung des Sittlichen in drei Kategorien ist auch von der christlichen Philosophie übernommen worden. Man ist nur nicht ganz einig in der Frage, was sittlich indifferent sein kann. Die Thomisten machen eine doppelte Unterscheidung : nämlich 1. zwischen Tätigkeiten des Menschen (actus hominis) und menschlichen Tätigkeiten im engeren Sinne (actus humani) ; und 2. zwischen diesen menschlichen Tätigkeiten, in sich betrachtet, und denselben Tätigkeiten so wie sie im konkreten Einzelfalle vom Menschen gesetzt werden. Denn es gibt Tätigkeiten, die zwar vom Menschen gesetzt werden, bei denen er aber keinen Gebrauch von seiner Vernunft und der Freiheit seines Willens macht. Zu diesen Tätigkeiten gehören z. B. atmen und verdauen. Sie liegen noch ganz unterhalb der sittlichen Ordnung. Als menschliche Tätigkeiten im eigentlichen Sinne gelten nur diejenigen, die der Mensch mit einer gewissen Überlegung und frei zu setzen pflegt. Aber von diesen sind die einen immer sowohl in sich betrachtet als auch in ihrer konkreten Ausführung mit innerer Notwendigkeit sittlich gut oder sittlich schlecht,

[1] Vgl. Benz Ernst, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, in Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, hrg. von J. Mewaldt, W. Schmid, J. Vogt, O. Weinreich. Heft 7. Stuttgart 1929, 48.

andere dagegen sind, in sich betrachtet, weder das eine noch das andere, in ihrer praktischen Ausführung aber notwendig entweder das eine oder das andere, je nachdem der Mensch bei ihrem Setzen eine gute oder eine böse Absicht hat. So kann ein Akt der Gottesliebe nur gut, ein Akt des Gotteshasses aber nur schlecht sein. Gehen dagegen zwei Menschen gemeinsam spazieren und der eine, um wieder arbeitsfähig zu werden, der andere aber, um der Arbeit zu entfliehen, so setzen sie zwar nach außen die gleiche Handlung, aber während der erste sittlich gut handelt, handelt der andere sittlich schlecht. Daher rechnen die Thomisten das Spazierengehen zu jenen menschlichen Tätigkeiten, die, in sich betrachtet, sittlich indifferent sind [1].

Schon ZENON sah ein, daß die Anwendung seiner Aufteilung alles Seienden in die genannten drei ethischen Kategorien auf das Leben und den Tod sehr schwierig sei. Um den Tod nicht ganz auf die gleiche Stufe zu stellen wie das Leben, unterschied er zuerst zwischen ἀδιάφορα προηγμένα und ἀδιάφορα ἀποπροηγμένα, d. h. zwischen vorgezogenen und nachgesetzten indifferenten Dingen. Das Leben rechnete er zu den gleichgültigen Dingen, die vorzuziehen sind, den Tod dagegen reihte er unter die nachgesetzten indifferenten Dinge ein [2]. Aber warum ist das Leben dem Tode vorzuziehen ? Das ist doch nur dann der Fall, wenn das Leben einen positiven Wert besitzt. Weil Zenon im Leben als solchem keinen dazu hinreichenden Wert entdecken konnte, schränkte er seinen Lebensbegriff auf das tugendhafte Leben ein und kam so zu seiner Lehre, daß in der Tugend der eigentliche Sinn des Lebens liege.

Auch diese stoische Lehre ist in unsere christliche Philosophie übergegangen. Denn auch nach dieser gehört zu einer sinnvollen Gestaltung des menschlichen Lebens unbedingt, daß der Mensch in ihm alle sittlichen Tugenden übt. Während aber die Stoiker die Tugend zum *letzten* Maßstab des sinnvollen Lebens machten, sehen die Vertreter der christlichen Philosophie in ihr nur ein notwendiges *Mittel*, um das eigentliche Ziel des Menschen zu erreichen, das in der Verherrlichung Gottes liegt, und das anzustreben, allein das Leben eines Menschen wirklich sinnvoll macht. Sodann verbanden die Stoiker die Tugenden in der Weise miteinander, daß einer sie entweder alle besitzt oder gar keine. Und dementsprechend konnten sie auch in der Sinnerfüllung des Lebens keine Grade anerkennen. Auch in diesem Punkte weichen die christlichen Philosophen von den Stoikern wesentlich ab. Der hl. Thomas

[1] Vgl. THOMAS, S. Th. I-II 18, 9. [2] BENZ, a. a. O. 49.

läßt diese Lehre nur für die Tugenden im Zustand ihrer letzten Vollendung gelten [1]. So kann niemand vollkommen klug sein, ohne zugleich die übrigen sittlichen Tugenden in gleicher Vollendung zu besitzen. Aber unvollkommen kann der Mensch eine Tugend ohne die anderen oder eine vollkommener als die andere haben. Und aus diesem Grunde läßt der Sinn des Lebens unendlich viele Grade der Erfüllung zu. Jede sittlich gute Handlung liefert dazu einen positiven Beitrag, jede sittlich schlechte aber ist nicht nur eine Sünde gegen Gott, sondern ebenso sehr ein Vergehen gegen den Sinn des menschlichen Lebens. Und da es im konkreten Leben keine sittlich gleichgültigen menschlichen Tätigkeiten gibt, ist auch keine von diesen für die Sinnerfüllung des menschlichen Lebens bedeutungslos. Aber sehen wir genauer zu, wie diese Sinnerfüllung vor sich geht.

III. Das gegenwärtige Leben als Entscheidung für den Primat des Geistes

Die menschliche Seele hat eine Doppelnatur. Denn sie ist eine geistige Substanz, und als solche nicht bloß fähig, ohne einen Körper weiter zu sein, sondern schon im Körper Tätigkeiten zu setzen, die an kein körperliches Organ gebunden sind ; aber sie ist zugleich wesentlich erste Formalursache eines Körpers, so daß sie ohne diesen als Art unvollständig ist und nur zusammen mit ihm Mensch genannt werden kann. Daraus erklärt sich, daß die Seele im Menschen trotz ihrer Geistigkeit mit dem Leibe in einer vollkommenen Schicksalsgemeinschaft steht, derzufolge jede Veränderung im Leibe auch die Seele berührt, und umgekehrt jede Regung der Seele eine Veränderung im Organismus zur Folge hat. Daher unterscheidet der hl. Thomas im Menschen ein doppeltes Leiden : das eine beginnt im Körper und endet in der Seele, das andere beginnt in der Seele und endet im Körper. Das erste nennt er passio corporalis, und das zweite passio animalis. Für das zweite gebrauchen wir im Deutschen die Ausdrücke « Leidenschaft » und « Gemütsbewegung » [2].

[1] Vgl. Utz Fridolinus, De conexionis virtutum moralium ratione, in Angelicum 1937, 560-574.

[2] De Verit. 26, 2 : « Dupliciter passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma ; et haec est quaedam passio corporalis... Alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor, et terminetur in corpore ; et haec dicitur passio animalis; sic patet in ira et amore, et aliis huiusmodi. »

Beides, sowohl daß jedes körperliche Leiden auch die Seele, als daß jede seelische Bewegung den Leib miterfaßt, ist ein Naturgesetz, dem sich niemand ganz entziehen kann. Wohl aber kann der Mensch diese gegenseitige Beeinflussung von Leib und Seele so regeln, daß in seinem praktischen Leben nicht die Angst für das leibliche Wohlsein den Ausschlag gibt, sondern die Sorge für die Herrschaft des Geistes über den Stoff. Denn der Mensch unterscheidet sich von den Dingen unter ihm dadurch, daß er frei ist.

Unter Freiheit versteht man allgemein das Gegenteil von Notwendigkeit. Notwendig aber ist das, was nicht anders sein kann, weil es nach einer Seite bestimmt ist. Die Notwendigkeit « wird eingeteilt in die Notwendigkeit des Leidens (necessitas passiva) und die Notwendigkeit des Wirkens (n. activa), in die äußere Zwangsnotwendigkeit (n. coactionis) und die Naturnotwendigkeit (n. naturae). Die Notwendigkeit des äußeren Zwanges ist von außen kommende Bestimmtheit, die der Neigung dessen, das den Zwang erleidet, entgegengesetzt ist. So erleidet die Notwendigkeit des äußeren Zwanges, wer trotz seines Sträubens in den Abgrund gestürzt wird. Naturnotwendigkeit ist von innen aus der Natur selbst entstammende Bestimmtheit. So entwickelt sich der Baum naturnotwendig in die Höhe strebend. »[1]

Die dem menschlichen Willen zukommende Freiheit schließt jede Art von Notwendigkeit aus, weil der Wille wesentlich einem Verstandesakt folgt, der noch nicht bestimmt, ob der erkannte Gegenstand begehrt werden soll oder nicht. Denn solange die menschliche Seele mit dem Körper verbunden ist, folgt der Wille nicht der bloß betrachtenden Verstandeserkenntnis (cognitio speculativa), sondern « der ausführenden (cognitio practica), durch die der Erkennende etwas gut beurteilt für sich in dem jetzt gegebenen Falle. Diese ist aber unbestimmt. Denn alles Gute, das unser Verstand in diesem Leben erkennt, ist beschränkt oder in beschränkter Weise erfaßt. Gott allein ist das unendliche Gut. Aber ihn erkennen wir nur nach Art eines beschränkten Gutes, weil wir ihn nach Ähnlichkeit der beschränkten, ja nach Ähnlichkeit der körperlichen Dinge erkennen. »[2] Darum entdeckt unser Verstand selbst an Gott die eine und die andere Seite, die den Willen nicht sofort anzieht. Und darum ist der Wille auch in seinem Streben nach Gott nicht bestimmt.

[1] GREDT JOS., Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg i. Br. 1935 I 408.

[2] A. a. O. 409.

Dr. Martin Grabmann

Apostolischer Protonotar
und Universitätsprofessor



Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin

auf Grund seiner Schrift

« In Boethium de Trinitate »

Im Zusammenhang der Scholastik
des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt

*

Dieses Werk stammt aus der Feder eines Theologen und Philosophen, der nahezu ein halbes Jahrhundert hindurch sich der literarhistorischen und ideengeschichtlichen Erforschung der gedruckten und ungedruckten Scholastik des Mittelalters gewidmet und mit besonderer Liebe das Schrifttum und die Lehre des hl. Thomas von Aquin erforscht hat.

Eine literarhistorische Einführung unterrichtet über die Stellung der *Opuscula sacra* des Boethius in der Theologie des Mittelalters und speziell über den Kommentar des hl. Thomas von Aquin zur boethianischen Schrift *De Trinitate.* Mit Heranziehung auch der anderen Werke des englischen Lehrers wird in einer spekulativen und historischen Inhaltsanalyse die Lehre des hl. Thomas von der diesseitigen Erkenntnis des Göttlichen und von der wissenschaftlichen

Gestaltung der Erkenntnis des Göttlichen in der Theologie auf Grund seiner Schrift *In Boethium de Trinitate* dargestellt. Besonders eingehend wird die thomistische Lehre vom Wissenschaftscharakter der Theologie und von der Verwertung philosophischer Begriffe und Beweisgänge in der Glaubenswissenschaft untersucht. Hiebei finden die Erörterungen besonders innerhalb der französischen Theologie der Gegenwart über Natur und Methode der Theologie ausgiebige Verwertung. Ein großer Teil des Werkes, nahezu die Hälfte, befaßt sich mit der Stellung der Lehre des hl. Thomas von der Theologie als Wissenschaft in der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Zuerst wird hier die vorwiegend augustinisch gerichtete Auffassung bis in die Zeit des hl. Thomas quellenmäßig dargestellt. Hierauf wird die thomistische Lehre durch die Theorien von Dominikanertheologen aus der unmittelbaren Umgebung des Aquinaten beleuchtet. Ausführlich wird auch die kritische Stellungnahme der Franziskanertheologen und der Theologen aus dem Weltklerus (besonders des Gottfried von Fontaines) zur thomistischen Lehre von der Theologie als Wissenschaft aufgezeigt. Den Abschluß bildet der Abschnitt über die Erörterung der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie in der ältesten Thomistenschule. In allen Teilen des Werkes ist ein reiches ungedrucktes, bisher unbekanntes Material verarbeitet.

Ein zweiter Band wird auf Grund der beiden letzten Quaestionen der Schrift *In Boethium de Trinitate* die Wissenschaftstheorie des hl. Thomas, wiederum auf dem Hintergrunde der ungedruckten philosophischen Einleitungsliteratur des 13. Jahrhunderts, zur Darstellung bringen.

Das ganze Werk kann auch als Ersatz des fehlenden dritten Bandes von Martin Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode, wenigstens was den hl. Thomas anbelangt, betrachtet werden.

XVI + 400 Seiten in 8°
Preis : Schw. Fr. 13.50

PAULUSVERLAG · FREIBURG IN DER SCHWEIZ

Aber weder von außen noch von innen zu einem bestimmten Wollen förmlich gezwungen zu sein, bedeutet nicht, daß der Mensch im Gebrauche seiner Willensfreiheit auch ebenso unbehindert sei. Jeder weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer es dem Menschen zuweilen wird, zu einer Entscheidung zu kommen. Solange ihm noch ein Rest von Vernunftgebrauch bleibt, ist diese Entscheidung frei. Aber wie der Vernunftgebrauch, so hat auch die menschliche Willensfreiheit viele Vollkommenheitsgrade.

Die Hindernisse der menschlichen Willensfreiheit unterscheiden sich von der äußeren und der inneren Notwendigkeit dadurch, daß sie nicht, wie der äußere Zwang, von einer Wirkursache herkommen, und auch nicht, wie die innere Notwendigkeit, von der Formalursache, sondern von der Zweckursache. Denn schauen wir genau zu, so nehmen wir bald wahr, daß uns eine Entscheidung nur deshalb schwer fällt, weil einander entgegengesetzte Beweggründe sich das Gleichgewicht halten. So reizt es einen vielleicht sehr, eine bestimmte Handlung zu setzen, aber die Folgen schrecken ihn ebenso sehr ab, und deshalb kommt er zu keiner Entscheidung, bis die Verhältnisse ihm keine Wahl mehr lassen.

Daß ein solcher Widerstreit der Beweggründe in uns entstehen und uns das Wollen schwer machen kann, setzt in uns offenbar eine Vielheit von Neigungen voraus. Ein reiner Geist leidet nicht unter einem solchen Zwiespalt der Beweggründe. Darum trifft er seine Entscheidungen in einem einzigen Augenblick, und darf man sich z. B. den Abfall Luzifers und seines Anhanges von Gott nicht so vorstellen, als wäre dieser Tat, ähnlich wie der Sünde im Paradiese, erst eine zeitlich ausgedehnte Überlegung vorausgegangen.

Indem wir den Menschen dem reinen Geist gegenüberstellen, ist schon der Grund angegeben, warum wir Menschen gleichzeitig ganz entgegengesetzte Neigungen haben und darum für ebenso entgegengesetzte Beweggründe zugänglich sein können. Dieser Grund liegt einzig in unserer aus Körper und Geist zusammengesetzten Natur. Denn zufolge dieser Zusammensetzung gibt es im Menschen nicht nur ein geistiges Strebevermögen, sondern auch sogar zwei sinnliche. Und alles, was diese beiden letzten bewegt, bewegt auf dem Wege über den erkennenden Verstand auch den Willen. Aber als geistiges Strebevermögen hat der Wille auch seine eigenen Neigungen, und entsteht darum, sooft die sinnlichen Neigungen mit den seinigen, geistigen nicht ganz übereinstimmen, in ihm ein Kampf. In diesem Kampf der Neigungen sind die sinnlichen den geistigen gegenüber in einem großen Vorteil, weil ihr

Gegenstand den Menschen früher bewegt, als der des geistigen Strebevermögens, des Willens. Denn weil der Verstand nur durch das Sinnliche zum Erkennen des Geistigen gelangt, ziehen notwendig die geistigen Güter den Menschen erst nach den sinnlichen an. Dazu kommt, daß der Wille nicht nur das begehrt, was für ihn ein Gut oder sein eigentümlicher Gegenstand ist, sondern daß ihm schlechthin alles, was immer den Menschen in irgend einer Beziehung vervollkommnet, eine gewisse Befriedigung gewährt. Und das ist auch der Fall, wenn er den sinnlichen Neigungen den Vorzug gibt.

Daraus ersehen wir klar, daß der Mensch sein ganzes Leben hindurch vor die Entscheidung gestellt ist, wem er den Primat geben soll: dem Geistigen oder dem Sinnlichen, seiner Seele oder seinem Körper. Wie JOHANNES HESSEN in seinem Buche «Der Sinn des Lebens»[1] richtig bemerkt, liegen in der Bewertung des Leibes und des leiblichen Lebens seit Jahrtausenden zwei Auffassungen im Kampfe. « Die eine läuft auf eine Vergottung, die andere auf eine ebenso radikale Verneinung des Leibes hinaus. Für die erste ist der Leib alles, für die zweite nichts. » « Die moderne Vergottung des Leibes zeigt sich im Sport, in der Körperkultur und besonders in der Nacktkultur. » « Die 'Leibfeindlichkeit' hat ihre Heimat nicht im Christentum, sondern im Heidentum, insbesondere im Hellenismus, der seinerseits wiederum aus orientalischen Religionen schöpfte. Hier galt die Materie als das Widergöttliche, als das Prinzip des Schlechten und Bösen. » Auch hier liegt die Wahrheit in der Mitte. « Der Leib ist weder höchster Wert, wie seine Anbeter wollen, noch Unwert, wie seine Verneiner meinen. » Das erste ist er nicht, weil er sein ganzes Sein der Seele verdankt, und das zweite nicht, weil die menschliche Seele in ihrem gegenwärtigen Leben auch ihn braucht, nicht nur um eine spezifisch menschliche Daseinsform zu haben, sondern auch als Werkzeug, um mit seiner Hilfe die ihr angeborenen Anlagen und Fähigkeiten zu entfalten. Und darum liegt der wahre Sinn der Verbindung von Leib und Seele zu einer einzigen menschlichen Natur nicht in einer Zerstörung des Leibes, sondern darin, daß der Mensch sich in dem unvermeidlichen Kampfe seiner geistigen und sinnlichen Neigungen unter allen Umständen für den Primat des Geistes entscheidet.

Wir haben schon auf den großen Unterschied zwischen dem Menschen und dem reinen Geist hingewiesen. Die Entscheidung der reinen

[1] Rottenburg a. N. 1936, 104.

Geister war unabänderlich, weil Gott ihnen nur einmal die Möglichkeit dazu gegeben hat. Der Mensch dagegen kann seine einmal getroffene Entscheidung in jedem Augenblick seines Lebens wieder rückgängig machen. Aber auch das ist ein Unsinn. Damit sein Leben einen vollen Sinn erhält, muß die Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche zu einem Dauerzustand werden. Denn nur so wird der Mensch das, was man für gewöhnlich einen « Charakter » nennt, und worunter man einen *vollkommenen* Menschen versteht.

IV. Das gegenwärtige Leben als Vorbereitung auf ein zukünftiges Leben

Von den Bedürfnissen des menschlichen Geistes beeinflußt keines das gesamte Tun und Lassen des Menschen mehr als das nach einem möglichst vollkommenen Glück. Wie in der Ethik gezeigt wird, setzt der Mensch überhaupt keinen menschlichen Akt, der nicht sein vollkommenes Glück zum Ziele hätte. Aber gibt es denn ein vollkommenes Glück ? Das läßt sich empirisch und induktiv nicht beweisen. Denn hier auf Erden ist ein vollkommenes Glück nicht zu finden. Daher hängt die Stellung eines jeden zu der Glücksfrage von seiner Metaphysik ab, insonderheit davon, ob er einen Gott annimmt, der alles weise geordnet hat. Denn es wäre doch offenbar eine große Unordnung, ja ein Widerspruch in der Natur des Menschen, wenn der Schöpfer ihr einen unwiderstehlichen Trieb eingepflanzt hätte, von dem Er nicht wollte, daß derselbe einmal ganz befriedigt werde.

Für den, der einen richtigen Gottesbegriff hat, kann nur die Verherrlichung Gottes das letzte Ziel des Menschen sein. Aber dieses letzte Ziel ist nur eine andere Seite an den Handlungen, durch die der Mensch glücklich wird. Daher haben die Gottesverherrlichung des Menschen und sein Glück dieselbe Geschichte. Zu beiden gehören zwei Stücke : Für's erste muß der Mensch Gott erkennen ; denn ohne das kann er Gott weder verherrlichen noch geistig besitzen. Aber das Erkennen allein genügt nicht. Auch die Verdammten erkennen Gott, sogar vollkommener als wir Erdenmenschen, und doch sind sie weit entfernt, Gott zu verherrlichen oder von Gott beglückt zu werden. Damit der Mensch Gott wirklich verherrlicht und von Gott beglückt wird, muß er Gott offenbar auch lieben. Denn Gott will von dem ganzen Menschen verherrlicht und der Mensch von Gott ganz befriedigt werden. Diese Gottesliebe aber setzt voraus, daß einer auch die Übereinstimmung

seiner sittlichen Beschaffenheit mit den Anforderungen Gottes miterkennt. Denn lieben kann man nur das Gute. Das Gute aber besteht wesentlich in einer Beziehung der Übereinstimmung zwischen dem Strebevermögen des Liebenden mit einem Ding oder einem Gegenstand. Daher enthält es einen inneren Widerspruch, daß einer in seinem Begehren von Gott abgewandt ist und Gott dennoch liebt. Der tiefere Grund, warum selbst die klare Erkenntnis, daß Gott, objektiv betrachtet, das liebenswürdigste Gut ist, nicht hinreicht, um Gott zu lieben, liegt darin, daß dem geschaffenen Verstande keinerlei Wirkursächlichkeit zukommt, sondern daß er überall nur feststellen kann, was ist. Besteht also zwischen einer Seele und Gott keine Beziehung sittlicher Gleichförmigkeit, dann kann der geschaffene Verstand nur das Urteil fällen, für eine solche Seele sei Gott nicht gut und begehrenswert, sondern im Gegenteil nur ein Gegenstand des Hasses. Wir stehen hier vor der letzten Auswirkung dessen, daß der geschöpfliche Verstand im Unterschied vom göttlichen an sich nur spekulativ oder betrachtend ist.

Das Gesagte gilt auch für die schon im gegenwärtigen Leben erreichbare unvollkommene Glückseligkeit und unvollkommene Gottesverherrlichung des Menschen. Denn wie überhaupt keine Wesenheit teilbar ist, so hat auch einer entweder alles, was zum wahren Glück und zur wahren Gottesverherrlichung gehört, oder überhaupt nichts davon. Der einzige Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Gottesverherrlichung sowie zwischen vollkommenem und unvollkommenem Glück liegt also in dem Grade sowohl der Gotteserkenntnis als der von dieser vorausgesetzten Übereinstimmung des Begehrungsvermögens mit Gott als oberster Sittenregel. Denn beide sind Eigenschaften, die mehr oder weniger vollkommen besessen werden können.

Wir sagten schon, im gegenwärtigen Leben gebe es kein vollkommenes Glück. Und es kann auch kein solches geben. Denn das vollkommene Glück verlangt, daß dem Menschen nichts mehr zu wünschen übrigbleibt. Dazu aber gehört vor allem, daß auch sein angeborener Erkenntnistrieb ganz befriedigt ist. Dieser Fall aber kann im gegenwärtigen Leben niemals eintreten, weil er mit der menschlichen Natur unvereinbar ist. Denn als animal rationale oder vernünftiges Sinnenwesen braucht der Mensch notwendig das Verlangen nach neuen Erkenntniswahrheiten, weil ja ohne dieses Verlangen ein vollständiger Stillstand in seinem schlußfolgernden Denken einträte. Der Mensch hörte dann auf, noch ein animal rationale, d. h. ein von einer Er-

kenntniswahrheit zur anderen fortschreitendes Wesen zu sein. Von diesem notwendigen Streben nach weiterer Vervollkommnung ist die zum Glück des Menschen erforderliche Gotteserkenntnis so wenig ausgenommen, daß gerade das Verlangen nach ihrer Vervollkommnung im gegenwärtigen Leben zu allerletzt befriedigt werden kann. Denn im gegenwärtigen Leben erkennt ja der Mensch Gott aus den Geschöpfen, und ist deshalb seine Gotteserkenntnis so lange noch vervollkommlich, als er die Welt der Geschöpfe noch besser erkennen kann. Damit aber kommt er niemals zu Ende. Und daher würde der Wissenstrieb für sich allein schon hinreichen, den Menschen im gegenwärtigen Leben niemals ein vollkommenes Glück finden zu lassen.

Soll also der Glückstrieb des Menschen nicht für immer unbefriedigt bleiben, dann muß es ein zukünftiges Leben geben, in dem die Unvollkommenheiten des gegenwärtigen ergänzt werden. Nun ist aber das Verhältnis dieses gegenwärtigen Lebens zu dem zukünftigen nicht so, daß jeder in letzterem ohne weiteres vollkommen glücklich würde. Vielmehr hängt das ganz davon ab, in welcher Verfassung jemand sein gegenwärtiges Leben abschließt. Ist einer im Augenblick seines Todes von Gott abgewandt, dann verliert er im zukünftigen Leben auch noch das unvollkommene Glück des gegenwärtigen, weil ihm dort nichts mehr bleibt, an dem er sich erfreuen könnte. Denn ist schon das Leben, in sich betrachtet, sittlich indifferent, dann erst recht der Tod. Daher ändert er an der Stellung des Menschen zu Gott ebenso wenig etwas wie das Fallen an der Natur eines Baumes.

Nun gibt es aber zwei Möglichkeiten, im zukünftigen Leben in den Besitz der vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen: nämlich ohne vorausgegangene unvollkommene Glückseligkeit und nach vorausgegangener unvollkommener Glückseligkeit. Auf die erste Weise erlangt sie das vor dem Gebrauche der Vernunft gestorbene Kind, und auf die zweite Weise der Erwachsene, der schon im gegenwärtigen Leben Gott erkannt und geliebt hat. Das gleiche wie vom Glück gilt natürlich auch vom Endziel des Menschen, der Verherrlichung Gottes. Auch sein Endziel kann der Mensch auf die beiden genannten Weisen erreichen. Aber die Frage ist, welche von diesen beiden Weisen der Natur des Menschen und seiner Bestimmung am meisten entspricht und daher sein Leben sinnvoller macht.

Um die Weise, auf die ein vor dem Gebrauche der Vernunft sterbendes Kind in den Besitz vollkommener Glückseligkeit gelangt, recht zu verstehen, muß man beachten, daß jeder Mensch mit einem Natur-

streben (appetitus naturalis) nach Gott zur Welt kommt, das ihn im gegenwärtigen Leben vor dem Gebrauche der Vernunft nur deshalb nicht glücklich macht, weil ihm noch die zum Glücke notwendige Gotteserkenntnis fehlt [1]. Diese Erkenntnis aber kommt der Seele des Kindes unmittelbar nach ihrer Trennung vom Leibe. Denn indem sie sich selbst umfassend erkennt, erkennt sie auch ihr Verhältnis zu Gott, dieses aber ist noch kein anderes als das ihres Naturstrebens. Und deshalb beginnt für sie mit der Trennung vom Körper sofort ein Zustand vollkommener natürlicher Glückseligkeit.

Man ist zunächst geneigt, diese Weise des Glücklichwerdens für die wünschenswerteste zu halten. Aber man lasse sich nicht durch den Ausdruck « vollkommene Glückseligkeit » irreführen. Die vom Körper getrennte Seele eines Kindes ist insofern vollkommen glücklich, als ihr Naturstreben nach Gott vollkommen befriedigt ist. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der verdammten Seele. Aber außer dem mit der Natur des Menschen sachlich eins seienden Naturstreben gibt es noch einen sogenannten appetitus elicitus, d. h. ein Strebevermögen, das wesentlich erst nach dem Erkenntnisvermögen in Tätigkeit tritt und daher zu jedem Streben durch eine vorausgehende Erkenntnis angeregt werden muß. Damit der zum Gebrauche der Vernunft gelangte Mensch vollkommen glücklich ist, muß auch sein appetitus elicitus restlos befriedigt sein. Nun geschieht das freilich auch bei der vollkommenen Glückseligkeit des vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes. Nichtsdestoweniger entspricht diese Art, glücklich zu werden, nicht ganz der Natur des Menschen. Denn der geistige appetitus elicitus des Menschen ist wesentlich frei, und darum gehört zur vollen Entfaltung der menschlichen Natur, daß der Mensch frei gewollt glücklich werde. Das vor dem Gebrauche seiner Vernunft sterbende Kind aber wird das ohne sein eigenes Zutun, rein naturgesetzlich.

Fassen wir sodann das Wesen der menschlichen Glückseligkeit ins Auge, so sehen wir sofort, daß auch deren Sinn in der Glückseligkeit des vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes nicht ganz erfüllt ist. Denn wie wir in unserem Aufsatz über « Endziel, Glück und Pflicht des Menschen » zeigten, ist die vollkommene Glückseligkeit nicht das Endziel selbst, sondern für die Zeit seines Erdenlebens die Sicherung (sanctio) seines Strebens nach dem wahren Endziel, und im zukünftigen

[1] Aristoteles spricht den Kindern ein wahres Glück deshalb ab, weil sie noch keine wahren Tugenden üben können. Eth. Nik. I 9, 1100a 1 ff.

Leben der Lohn für sein wirkliches Streben nach diesem. Beide Seiten menschlicher Glückseligkeit aber kommen bei der Glückseligkeit des vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes nicht zur Geltung. Und darum ist diese auch in sich selbst nicht ganz das, was sie eigentlich sein soll.

Bedenken wir endlich, daß die Verherrlichung Gottes, die der Mensch als letztes Ziel anstreben muß, eine wesentlich andere ist, als die der reinen Geister, und daß deshalb auch seine Glückseligkeit wesentlich verschieden sein muß von der eines reinen Geistes. Der reine Geist verherrlicht Gott mittels seiner Selbsterkenntnis und eingegossener Ideen. Der Mensch dagegen soll Gott aus der Schöpfung erkennen und darum in seiner Gottesverherrlichung zugleich die gesamte Schöpfung vertreten. Wie wir in unserem Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » bereits bemerkten, ist der Mensch dadurch nicht nur im gegenwärtigen Leben ein wesentlicher Teil dieser Welt [1], sondern bleibt er auch in alle Ewigkeit mit ihr in besonderer Weise verbunden, sofern er nämlich die ganze Ewigkeit hindurch der Vermittler bleibt zwischen den unvernünftigen Geschöpfen und Gott. Denn in alle Ewigkeit bleibt es wahr, daß Gott sich dem Menschen durch die Welt geoffenbart hat. Bei dem vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kinde aber fällt diese Seite der Gottesverherrlichung weg. Seine Seele verherrlicht Gott nach ihrer Trennung vom Körper zwar aus allen Kräften, aber diese Gottesverherrlichung bleibt in Ewigkeit ärmer an Inhalt als die einer Seele, die erst vom Körper getrennt wurde, nachdem sie Gott aus seiner Schöpfung erkannt und für diese zu preisen angefangen hatte. Und darum ist auch die Glückseligkeit eines vor dem Gebrauche seiner Vernunft gestorbenen Kindes ärmer an Inhalt als die einer Seele, die erst nach dem Gebrauche der Vernunft vom Körper getrennt wurde. Mag daher sowohl das Endziel als das vollkommene Glück des Menschen auch unmittelbar, d. h. ohne vorausgegangene unvollkommene Gotteserkenntnis und ohne vorausgegangenes unvollkommenes Glück erreichbar sein, so macht das diese doch nicht überflüssig und wertlos. Vielmehr erhält das gegenwärtige Leben des Menschen erst dadurch seinen vollen Sinn, daß er es benützt, um sich auf sein zukünftiges Leben vorzubereiten, in dem ihm, wie wir noch ausführlicher zeigen werden, alles das, was er im gegenwärtigen Leben nur unvollkommen erreicht, bis zur letzten Vollendung zuteil wird.

[1] THOMAS, De Pot. 5, 10 : « Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius. »

V. Individuum und Gemeinschaft

In dem Abschnitt über die Kontingenz des menschlichen Lebens haben wir gezeigt, daß dessen Sinn nur eine Anteilnahme am Sinn des göttlichen Lebens sein kann. Als Grund dafür gaben wir an, daß das Leben des Menschen, wie überhaupt alle nur kontingenten Dinge, nur so weit ist, als es am göttlichen Sein teilhat. Nun muß man aber unterscheiden zwischen dem menschlichen Leben ganz im allgemeinen, dem Leben des Menschen in der Gesellschaft und dem Leben eines bestimmten Einzelmenschen. Diese Unterscheidung stellt uns vor die weitere Frage, wie sich das Leben des Einzelmenschen zum menschlichen Leben überhaupt und zu seinem Leben in der Gesellschaft verhält. Auf den ersten Teil dieser Frage glauben wir schon in unserem Aufsatz über den Einzelmenschen und seine Philosophie hinreichend geantwortet zu haben [1]. Dort zeigten wir, wie der Einzelmensch dadurch, daß er die dem Menschen überhaupt gestellte Lebensaufgabe zu erfüllen sucht, zugleich die ihm persönlich gestellte erfüllt, weil ja die die unseren Allgemeinbegriffen « Mensch » und « menschliches Leben » entsprechenden Gegenstände in jedem Einzelding, von dem sie ausgesagt werden, ihrem Inhalte nach verwirklicht sind. Daher ist es gleich, ob ich mir die Frage stelle, wozu der Mensch überhaupt auf Erden sei, oder, wozu ich persönlich da bin. Je klarer meine Antwort auf die erste Frage lautet, desto klarer fällt auch meine Antwort auf die zweite aus.

Um sich ein wahres Bild von dem Verhältnis des Einzelmenschen zur Gemeinschaft zu machen, muß man wohl beachten, daß der Mensch im Unterschied zu den Dingen unter ihm sein Endziel nicht durch andere Geschöpfe oder mittels eines anderen erreicht, sondern daß jeder einzelne befähigt ist, Gott zu verherrlichen und dadurch glücklich zu werden. Während die untermenschlichen Dinge Gott *durch* den Menschen verherrlichen, verherrlicht der Mensch Gott nur *mit Hilfe* anderer. Und zu diesen anderen gehören auch die Mitmenschen. Denn die vom Menschen geforderte Gottesverherrlichung besteht ja im Erkennen und Lieben Gottes. Erkennen aber und Lieben sind geistige Tätigkeiten, die keiner für den anderen setzen kann, sondern jeder selbst setzen muß. Damit wollen wir die Gemeinschaft keineswegs so zu einem bloßen Nützlichkeitswert des Individuums machen, daß sie nur zu geben habe. Es gibt auch eine passive oder empfangende Hilfe. Erhält z. B. der

[1] Divus Thomas (1944), 385-412.

Arme ein Almosen, so wird ihm damit geholfen, aber gleichzeitig hilft auch er dem Geber ein Werk der Barmherzigkeit verrichten. Nach dem bekannten Bibelwort, daß Geben seliger ist als Nehmen, verhilft der Empfänger dem Geber sogar zu einer größeren Freude als dieser ihm.

Daraus erhellt schon, daß in einer Gemeinschaft niemand bloß Geber oder bloß Empfänger ist. Bezüglich der Ehe haben wir das bereits in unserem Aufsatz über das « Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit und zueinander in allgemein philosophischer Betrachtung » gezeigt [1]. In der Ehe empfängt auch der Mann, und gibt auch die Frau, nur sind die Weisen des Gebens und Empfangens grundverschieden. Wir brauchen aber nicht einmal das Geschlechterproblem aufzurollen. Hat nicht der Schöpfer die menschliche Natur so eingerichtet, daß niemand von uns alle Bedürfnisse seines Lebens für sich allein befriedigen kann, sondern jeder sowohl geistig als leiblich unterstützt werden muß, um nicht elend zu verkümmern ? Aber auf der anderen Seite genügt einer, um ein bestimmtes Bedürfnis vieler zu befriedigen. So kann einer für eine ganze Familie kochen oder die Kinder eines ganzen Dorfes lesen und schreiben lehren. Dadurch entsteht zwischen Individuum und Gemeinschaft ein so mannigfaches und verschlungenes Wechselverhältnis, daß man begreift, wie die Frage entstehen konnte, wem der Primat gebühre : dem Individuum oder der Gemeinschaft. Soviel ist sicher, daß die Gemeinschaft dem Einzelmenschen helfen muß, sich möglichst gut auf das zukünftige Leben vorzubereiten. Aber diese Nützlichkeit für den Einzelmenschen ist nicht der einzige Zweck der Gemeinschaft. Diese hat auch die Aufgabe, die vielen Vorbereitungen der Einzelmenschen auf das zukünftige Leben zu verschönern. Denn wie Gott schon die Körperwelt an seiner Schönheit teilnehmen läßt, indem Er aus ihr einen Kosmos gemacht hat, in dem alles wunderbar geordnet ist, und wie die Einzelmenschen trotz ihrer großen substantiellen und akzidentellen Verschiedenheiten so im Menschsein übereinkommen, daß sie begrifflich nur ein Mensch sind, so soll auch die Gottesverherrlichung der Menschen nicht nur vielstimmig sein, sondern einem Orchester gleichen, in dem eine Stimme die andere ergänzt, so daß ein Ganzes entsteht, das schöner ist als die bloße Summe vieler Einzelstimmen. Das aber ist nur in einer Gemeinschaft möglich.

In der Sozialphilosophie wird die Frage behandelt, ob der Staat als solcher religionslos sein und die Ausübung der Religion ganz den

[1] Divus Thomas (1934), 3-36.

einzelnen Bürgern überlassen dürfe. Das wird in den scholastischen Lehrbüchern mit Recht aus drei Gründen verneint; nämlich: 1. weil auch der Staat eine göttliche Einrichtung und als solche nicht weniger als der Einzelmensch verpflichtet ist, Gott zu verherrlichen; 2. weil ein religionsloser Staat seine Bürger nur mit brutaler Gewalt zusammenhalten, und ein solcher Zustand niemals lange dauern kann; 3. weil die Bürger auch in religiöser Beziehung der Hilfe des Staates bedürfen. Diese Beweise mögen genügen, um die liberale Theorie « L'état est athée » zu widerlegen. Aber sie decken nicht den besonderen Sinn der dem Staate zur Pflicht gemachten Gottesverherrlichung auf. Dieses Besondere ergibt sich aus dem Wesen der Gesellschaft überhaupt. Die Gesellschaft im allgemeinen wird bestimmt als eine rechtliche Vereinigung (unio moralis) zur Förderung des Gemeinwohles. Zu jeder Gesellschaft gehört somit, daß sich mehrere zusammentun, um ihr Wohl gemeinsam anzustreben und auch gemeinsam zu erreichen. Nun kann aber einer den anderen nur so weit unterstützen, als er aus sich hinausgehende, physische oder prädikamentale Tätigkeiten setzt. Daher folgt schon aus der Natur der Gesellschaft, daß es bei ihr in erster Linie nicht um ein inneres, sondern um ein äußeres Streben ihrer Mitglieder nach einem bestimmten gemeinsamen Zwecke oder dem Gemeinwohle ankommt. Beim Staate versteht man unter diesem Gemeinwohl das zeitliche Wohlergehen seiner Bürger. Aber darin liegt nur der nächste Zweck des Staates. Wie jede andere Gesellschaft, ja wie überhaupt alles Seiende, hat auch der Staat Gott zum Endzweck. Und weil Gott nur auf dem Wege der Verherrlichung erreichbar ist, hat auch die Gesellschaft die strenge Pflicht, in allem Gott zu verherrlichen. Aber hier muß man unterscheiden. Es gibt eine innere und eine äußere Gottesverherrlichung. Die innere besteht im Gotterkennen und Gottlieben sowie in der Übung der verschiedenen sittlichen Tugenden. Eine solche innere Gottesverherrlichung kann die Gesellschaft deshalb nicht leisten, weil diese kein Organismus im eigentlichen Sinne ist und darum keine Seele hat. So bleibt als Pflicht des Staates wie jeder anderen Gesellschaft einzig die *äußere* Gottesverherrlichung. Der einzelne verherrlicht Gott auch äußerlich, soweit er seine aus sich hinausgehende, physische Tätigkeiten auf Gott hinordnet. Aus dem gleichen Grunde, aus dem die Gesellschaft als solche keine in sich bleibenden, metaphysischen Tätigkeiten des Gotterkennens und Gottliebens setzen kann, sind ihr auch eigentliche physische Tätigkeiten unmöglich. Aber mittels der ihr eigentümlichen Autorität kann sie die physischen Tätigkeiten ihrer Mitglieder so beein-

flussen, daß nicht nur einer den anderen in seiner äußeren Gottesverherrlichung nicht hindert, sondern daß vielmehr aus den vielen äußeren Gottesverherrlichungen ihrer Mitglieder ein gemeinsamer Gotteskult des gesamten gesellschaftlichen Lebens wird, der dem einzelnen die Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott möglichst leicht macht. Nur so weit eine Gesellschaft das Zusammenleben ihrer Mitglieder in dieser Weise *ordnet*, erfüllt sie die ihr schuldige und besondere Pflicht der Gottesverherrlichung. Kommt auch diese Regelung des öffentlichen Gotteskultes wegen der Hinordnung aller Menschen auf ein übernatürliches Ziel in erster Linie der Kirche zu, so enthebt das doch die natürlichen Gesellschaften in keiner Weise von dem strengen Gebot, dabei nach Kräften mitzuhelfen.

Das ist aber noch nicht der letzte Sinn des menschlichen Lebens in der Gesellschaft. Wir haben bereits bemerkt, daß Gott die Welt nicht in einem chaotischen Zustande lassen wollte, sondern aus ihr einen Kosmos, d. h. ein wohlgeordnetes Ganzes gemacht hat. Diese kosmologische Ordnung soll durch eine soziale ergänzt und vervollständigt werden. Denn wie der Kosmos selbst ohne den Menschen unvollkommen wäre, so seine Ordnung ohne die des menschlichen Lebens. Die kosmologische Ordnung hilft dem Menschen besonders Gottes Schönheit erkennen, in der sozialen ahmt der Mensch selbst die Schönheit Gottes nach. Der hl. Thomas antwortet in seiner Summa contra gentiles (II 45) auf die Frage, warum Gott so viele Arten von Dingen erschaffen habe, eine einzige Art sei zu wenig imstande, die göttliche Vollkommenheit widerzuspiegeln. Es ist nur eine Fortsetzung der vom Aquinaten beantworteten Frage, wenn wir weiter fragen, warum Gott die Menschen mit so verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet hat. Und wir glauben ganz im Geiste des Doctor communis zu antworten, wenn wir sagen, Gott habe das getan, weil bei einer gleichen Veranlagung aller Menschen deren schuldige Gottesverherrlichung zu armselig wäre. Je mehr Menschen mit verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten in einer Gemeinschaft zusammenleben und sich gegenseitig ergänzen, desto reicher und schöner wird nicht nur ihr Leben, sondern auch ihre Gottesverherrlichung. Das Schöne ist kein Nützlichkeitswert, aber deshalb doch nicht weniger wertvoll. Nach dem hl. Thomas wollte Gott gerade durch die Schönheit der Welt seine Weisheit offenbaren [1]. Es wäre der

[1] Compendium Theol. 102: « Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc, quod diversimode divina

Mühe wert, einmal zu untersuchen, wie in der Neuzeit mit der abnehmenden Wertschätzung des feierlichen Gottesdienstes die ganze Auffassung von der Gesellschaft eine andere geworden ist.

VI. Non omnis moriar [1]

Fechner unterscheidet in seinem « Büchlein vom Leben nach dem Tode » drei Stufen des menschlichen Lebens. Die erste ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechslung zwischen Schlaf und Wachsein, und die dritte ein ewiges Wachen. Den Übergang von der ersten zur zweiten Lebensstufe nennt man Geburt, den von der zweiten zur dritten aber Tod. Geburt und Tod kommen also darin überein, daß beide nur Übergänge sind von einer Lebensform zu einer anderen, und zwar in der Weise, daß in beiden Fällen ein Aufstieg stattfindet. Damit ist schon gesagt, daß auch der Tod zwei Seiten hat, und daß es durchaus nicht genügt, ihn bloß als Ende des gegenwärtigen Lebens zu betrachten. Er ist ebenso wesentlich der Anfang des zukünftigen Lebens. Und wie der Mensch bei seinem Übergang von der ersten Lebensstufe zur zweiten nicht ganz geboren wird, so stirbt er auch nicht ganz bei seinem Übergang von der zweiten Lebensstufe zur dritten. Sonst wäre die Vorbereitung des Menschen im gegenwärtigen Leben auf ein zukünftiges Leben, von der wir im vorigen Abschnitt gesprochen haben, sinnlos. Aber wie sollen wir uns das Verhältnis dieses zukünftigen Lebens zum gegenwärtigen vorstellen ? Die Stoiker hielten den Tod für eine bloße Umwandlung des Lebensstoffes [2]. Was sie aber über das Schicksal des Menschen nach dieser Umwandlung (μεταβολή) zu sagen wußten, ist ebenso unklar wie ihr Hylozoismus überhaupt. Wie das Leben, so erhält nach ihnen auch der Tod seinen Sinn dadurch, daß der Mensch im Augenblick seines Sterbens tugendhaft ist. Daher meint Seneka [3], eigentlich sollte das ganze Leben des Menschen eine Vorbereitung auf das Sterben sein. Der Tugend zuliebe darf sich der Mensch sogar selbst das Leben nehmen [4]. Besonders in diesem letzten Punkte mußte die

bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, *ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus, quae divinam Sapientiam commendaret.* »

[1] Horaz, Oden. Buch III, Ode 30 v. 6.

[2] Vgl. Benz, a. a. O. 1 ff.

[3] De brevit. vitae VII 3 : « Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori. »

[4] Vgl. Benz, a. a. O. 67 ff.

christliche Philosophie von den Stoikern abweichen. Nichtsdestoweniger haben die Väter kaum aus einer anderen Philosophie so viele Gedanken in ihre Lehren über das menschliche Leben und Sterben aufgenommen wie aus der stoischen.

Am leichtesten verständlich ist die Theorie der Pythagoreer, des Empedokles und Platons, daß die Seele im gegenwärtigen Leben mit dem Körper in einer nicht natürlichen Weise verbunden und daher der Tod für sie eine Erlösung sei. Aber diese Theorie gibt dem Tode einen Sinn auf Kosten des gegenwärtigen Lebens, und ist auch schon deshalb unannehmbar, weil sie das Verhältnis zwischen Leib und Seele des Menschen zu äußerlich auffaßt [1].

Stellen wir uns auf den aristotelisch-thomistischen Standpunkt, daß Leib und Seele des Menschen nur eine Natur bilden und deshalb der Tod keine nichtnatürliche Verbindung aufhebt, sondern im Gegenteil eine der Seele ganz natürliche zerreißt, dann scheint es unmöglich zu sein, das Leben der Seele nach ihrer Trennung vom Körper noch für vollkommener zu halten als das zur Zeit ihrer Verbindung mit diesem. Dadurch aber wird auch alles, was wir über das gegenwärtige Leben als Vorbereitung auf ein zukünftiges Leben sagten, sehr in Frage gestellt.

Um diese Schwierigkeit möglichst klar zu sehen, sei nochmals an das Endziel des Menschen erinnert, das durch die gleichen geistigen Tätigkeiten erreicht wird, in denen auch die vollkommene Glückseligkeit des Menschen liegt, nämlich durch Tätigkeiten des Erkennens und Liebens. Nun ist aber der menschliche Verstand im gegenwärtigen Leben in der Weise von den Sinnen abhängig, daß er ohne deren Mitwirkung weder eine neue Idee gewinnen noch eine schon gewonnene weiter gebrauchen kann. Der Grund dafür ist, daß Leib und Seele eine einzige Natur bilden. Daraus scheint zu folgen, daß die menschliche Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu einer vollständigen Untätigkeit verurteilt ist. Das aber wäre weder eine Verherrlichung Gottes noch ein eigenes Glück derselben.

Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in einer Unterscheidung, die in der Philosophie immer wieder gemacht werden muß, damit kein Fehlschluß entsteht. Man muß nämlich beim Verstandeserkennen wohl auseinanderhalten, was ihm wesentlich ist und deshalb niemals fehlen darf, und was ihm nur unter bestimmten Bedingungen zukommt. Wesentlich ist der Verstandeserkenntnis nur, daß sie einen übersinnlichen

[1] Vgl. THOMAS, De anima a. 15.

Gegenstand hat. Die Weise aber, auf die ein übersinnlicher Gegenstand vom Verstand erkannt wird, hängt ab von den Bedingungen, unter denen der Träger des Verstandes sich gerade befindet. Auch hier gilt der Satz : agere sequitur esse. Eine andere Seinsweise hat auch eine andere Form der Tätigkeit zur Folge. Nun ist die Seele des Menschen nach ihrer Trennung vom Körper in einem wesentlich anderen Zustande als während ihrer Verbindung mit diesem. Daher erkennt sie auch notwendig anders als vorher. Weil die menschliche Seele auf den Leib wesentlich hingeordnet und bestimmt ist, mit ihm nur eine Natur zu bilden, muß man zwar sagen, die Weise, auf die der menschliche Verstand während der Zeit seiner Verbindung der Seele mit dem Leibe erkennt, sei die natürliche. Aber deshalb braucht eine andere Weise des Erkennens noch lange nicht naturwidrig zu sein. So entspricht es der Natur des Steines, daß er zur Erde fällt, sobald er nicht gehalten wird, trotzdem ist es nicht gegen seine Natur, wenn ihn einer in die Höhe schleudert. ANGELO ZACCHI [1] veranschaulicht die verschiedenen Erkenntnisweisen des menschlichen Verstandes im gegenwärtigen und im zukünftigen Leben, indem er sie mit den verschiedenen Weisen vergleicht, auf die ein Organismus das ihm zum Leben notwendige Blut erhalten kann. Im Mutterschoß erhält der Organismus sein Blut von der Mutter ; nachdem er geboren ist, muß er sein Blut selbst mittels der Ernährung zubereiten. Wie man nicht sagen kann, der Organismus könne nicht außerhalb des Mutterschoßes leben, weil er im ersten Stadium seiner Entwicklung das Blut von der Mutter erhält, so auch nicht, die Seele sei deshalb, weil sie im gegenwärtigen Leben im Erkennen vom Körper abhängt, überhaupt nicht imstande, ohne den Körper zu erkennen. Wer das behauptet, macht einen Fehlschluß, den die Logiker fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter nennen, und der darin besteht, daß einem Satz, der nur in einem begrenzten Sinne wahr ist, allgemeine Geltung zugeschrieben wird.

Der hl. Thomas [2] bestimmt das Verhältnis der beiden Zustände,

[1] L'uomo. Vol. II. L'origine e i destini. Roma 1944, 239 f.

[2] De anima a. 15 : « Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum ... Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis. » — S. Th. I 89, 2 ad 1 : « Anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis ; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur. »

in denen sich die menschliche Seele befinden kann, in der Weise, daß er sagt, die menschliche Seele sei im Zustande ihrer Trennung vom Körper zwar unvollkommener als im Zustande der Verbindung, aber dafür sei sie im Erkennen um so freier. Denn ohne den Körper ist sie ja kein Mensch; darum spricht man auch nur von abgeschiedenen *Seelen*. Andererseits hat ihre Trennung vom Körper auch die Folge, daß nun ihre Abhängigkeit von den Sinnen aufhört. Sobald sie vom Körper getrennt ist, hat sie einen ganz anderen eigentümlichen Gegenstand: nämlich ihre eigene Substanz [1]. Während der Mensch seine Seele im gegenwärtigen Leben nur indirekt durch Zurückdenken erkennt, d. h. in der Weise, daß er über seine auf etwas anderes hinzielende Erkenntnistätigkeit nachdenkt, geht die Erkenntnistätigkeit der vom Körper getrennten Seele geradeswegs auf ihre Substanz. Und die menschliche Seele erkennt sich im Zustande der Trennung vom Körper auch sofort mit einer solchen Vollkommenheit, daß all ihr Erkennen im Zustande der Verbindung mit dem Körper sich dazu verhält wie die frühe Morgendämmerung zum vollen Tageslicht. Denn im gegenwärtigen Leben sind alle unsere Erkenntnisse nur apprehensiv, d. h. erfassend, im zukünftigen Leben aber erkennt sich die Seele gleich umfassend. Und damit erkennt sie zugleich ihre Beziehungen zu Gott und zu den übrigen Dingen. Ihre Gotteserkenntnis bleibt zwar auch dann noch analog, aber sie ist dann wesentlich vollkommener als sie es im gegenwärtigen Leben werden kann.

Nur in einem Punkte bleibt die Erkenntnisweise der vom Körper getrennten Seele die gleiche wie im Zustande der Verbindung mit dem Körper. Wie im gegenwärtigen Leben, so kann die Seele auch im zukünftigen durch ihr bloßes Erkennen nichts an dem ändern, was sie als bestehend erkennt. Erkennt also die vom Körper getrennte Seele, daß die sittliche Beschaffenheit, mit der sie den Körper verlassen hat, mit dem göttlichen Sittengesetz nicht übereinstimmt, dann hat ihre vollkommenere Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis nur die Folge, daß sie sich selbst ebenso vollkommen als unfähig erkennt, Gott zu lieben und durch den Besitz Gottes glücklich zu werden. Würde Gott sich von einer solchen Seele unmittelbar schauen lassen, so daß Er ihr sein Wesen ohne das Dazwischentreten der Seelensubstanz erkenntnismäßig mitteilte, dann wäre die Sache anders. Dann würde der Wille der vom Körper getrennten Seele Gott auch notwendig lieben, weil eine

[1] Vgl. Gredt, a. a. O. 387 ff.

Seele, die Gott auf diese Weise schaut, von Gott unmittelbar so befriedigt wird, daß nichts anderes mehr sie noch anziehen kann. So vollkommen aber ist auch die Gotteserkenntnis der vom Körper getrennten Seele ohne die Erhebung in die übernatürliche Ordnung nicht. Weil die menschliche Seele auch im Zustande der Trennung vom Körper Gott nicht unmittelbar erkennt, sondern mittels ihrer umfassenden Selbsterkenntnis, wird auch ihr Wille von Gott nur mittels und nach Maßgabe seiner sittlichen Beschaffenheit angezogen. War der Wille im Augenblick der Trennung der Seele vom Körper von Gott abgewandt, dann bleibt er es auch nach der Trennung; ja, entsprechend der nun vollkommeneren Erkenntnis des Verstandes wird der Wille sich nunmehr erst recht von Gott abwenden. Umgekehrt aber wird der im Augenblick des Todes Gott zugewandte Wille nach dem Tode Gott noch weit vollkommener lieben.

So sehen wir, wie im zukünftigen Leben alles seine Vollendung findet. Daher gilt das, was wir im Abschnitt über das gegenwärtige Leben als Vorbereitung auf das zukünftige Leben sagten, in gleicher Weise für das sittlich schlechte Leben wie für das sittlich gute. Das eine wie das andere wird erst im zukünftigen Leben ganz vollkommen. Wie wir sahen, ist das gegenwärtige Leben wesentlich eine Bewegung und als solche mit einem Endzustand unvereinbar. Darum ist der Tod eine wesentliche Vorbedingung für das Erreichen dieses Endzustandes. Ob der Tod notwendig in der Form erfolgen muß, in der wir ihm in der gegenwärtigen Ordnung unterworfen sind, ist eine andere Frage. Auch wenn es keine Sünde gäbe, müßte das gegenwärtige Leben die Umwandlung in eine höhere Lebensform erfahren, damit der Mensch sowohl sein Endziel als seine Glückseligkeit vollkommen erlangt. In der Liturgie wird der Tod der Heiligen mit Vorliebe als deren « natalitiae » bezeichnet. Mit Recht. Denn « vita mutatur, non tollitur », das gegenwärtige Leben wird durch den Tod nicht genommen, sondern nur umgestaltet, « et, dissoluta terrestris huius incolatus domo, aeterna in coelis habitatio comparatur », und wenn die Herberge ihres Erdenwandels in Staub zerfällt, gewinnen sie eine ewige Heimstätte im Himmel [1].

Menschliches Leben und menschliches Sterben gehören daher wesentlich zusammen. Beide sind notwendig, damit der Mensch seine letzte Vollendung erlangt. Was den Tod unangenehm und gefürchtet

[1] Praefation der Totenmesse.

macht, sind vier Dinge: 1. Ist die Verbindung mit dem Körper für die Seele nun einmal natürlicher als der Zustand der Trennung von ihm. Deshalb bedeutet diese Trennung für die Seele einen Mangel [1], der zwar ihr Glück nicht beeinträchtigt, weil sie ja Gott auch ohne den Körper erkennen und lieben kann, der aber als solcher auch nicht gewünscht werden kann. 2. Darf man nicht übersehen, daß der Körper die Seele nicht bloß an der vollkommenen Erreichung ihres Endzieles hindert, sondern daß er ihr bei der Vorbereitung auf diese Erreichung auch sehr wertvolle Dienste leistet. Man hat sich schon oft darüber gewundert, daß Kinder verhältnismäßig mit weniger Widerstreben sterben als alte Leute. Das erklärt sich daraus, daß der Mensch im Alter die Bedeutung des gegenwärtigen Lebens mehr zu schätzen weiß als in der Jugend, und darum das Bedürfnis empfindet, Versäumtes nachzuholen und Unvollkommenes noch so weit als möglich zu vollenden. 3. Handelt es sich beim Tode nicht nur um die Trennung der Seele vom Körper, sondern auch um die Trennung der Seele von allem, was ihr in dieser Welt lieb und teuer geworden ist. Auch das ist bei alten Leuten in der Regel mehr als bei jungen. 4. Weiß niemand mit Gewißheit voraus, wie die Vollendung des zukünftigen Lebens aussehen wird. Denn wie wir sahen, gibt es auch ein vollendetes Unglück. Und niemand kann mit Bestimmtheit sagen, ob sein Tod die Vorbereitung auf ein vollendetes Glück oder die Verschuldung eines vollendeten Unglückes abschließt.

Das sind Schattenseiten des Todes. Aber so groß dieselben sind, und so sehr sie uns mit Schrecken erfüllen, wenn Gott uns nicht mit übernatürlicher Kraft zu Hilfe kommt, trotz alledem behält auch der Tod seinen positiven Sinn. Und dieser liegt darin, daß auch der Tod ebenso wie das ganze gegenwärtige Leben ein notwendiges Durchgangsstadium des Menschen ist, um in den vollkommenen Besitz sowohl seines Endzieles als seiner wahren Glückseligkeit zu gelangen.

[1] THOMAS, S. Th. I 76, 1 ad 6: « Anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. » — I 90, 4: « Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. »

Die wissenschaftstheoretischen Quaest. V u. VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin

Von Paul WYSER O. P.

(Fortsetzung und Schluß vom Jahrgang 25 [1947] 485)

⟨QUAESTIO SEXTA.⟩

⟨De modis quos speculativae scientiae attribuit.⟩

Text des Autographs : Cod. Vat. lat. 9850.

Deinde quaeritur de modis, quos scientiis speculativis attribuit. Et circa hoc quaeruntur quatuor :

Primo : Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter.

Secundo : Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda.

Tertio : Utrum intellectus noster possit ipsam formam divinam inspicere.

Quarto : Utrum hoc possit fieri per viam alicuius scientiae speculativae.

⟨ARTICULUS 1.⟩

⟨Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter.⟩

Ad primum sic proceditur : Videtur quod non oporteat in naturalibus rationabiliter versari.

⟨1.⟩ Philosophia enim rationalis contra naturalem dividitur. Sed rationabiliter procedere videtur proprie ad rationalem pertinere, ergo non competenter attribuitur naturali.

⟨2.⟩ Praeterea, PHILOSOPHUS frequenter in libro *Physicorum* [1] distin-

[1] ARISTOTELES, *Physica* III, c. 5, 204 b 4, 10 : das « logische » Beweisverfahren (λογικῶς) steht hier dem « physischen » (φυσικῶς) gegenüber. Vgl. dazu THOMAS, *In III Phys.*, lect. 8 (ed. Leon. II, n. 1 u. 5) : Dicuntur autem primae rationes logicae, non quia ex terminis logicis logice procedant, sed quia modo logico procedunt, scl. ex communibus et probabilibus, quod est proprium syllogismi dialectici . . . procedendo naturaliter, i. e. ex principiis scientiae naturalis. Die Richtigkeit dieser Aristotelesinterpretation läßt sich leicht aus mehreren Parallelstellen

guit processus ad aliquas conclusiones rationales et physicas. Ergo non est proprium naturali scientiae rationabiliter procedere.

⟨3.⟩ Praeterea, illud quod est commune omnibus scientiis, non debet uni appropriari. Sed quaelibet scientia ratiocinando procedit, discurrendo vel ex effectibus in causas vel ex causis in effectus vel ex aliquibus signis, ergo non debet naturali appropriari.

⟨4.⟩ Praeterea, ratiocinativum in *VI Ethicorum* [1] contra scientificum distinguitur a philosopho. Sed philosophia naturalis ad scientificum pertinet. Ergo ⟨ei⟩ non convenienter attribuitur rationabiliter procedere.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Spiritu et Anima* [2], quod ratio circa formas corporum versatur. Sed considerare corpora maxime pertinet ad naturalem, ergo convenienter attribuitur ei rationabiliter procedere.

Praeterea, in *V de Consolatione* [3] Boethius dicit : « Ratio cum quid universale respicit nec imaginatione nec sensu utens, imaginabilia tamen et sensibilia comprehendit. » Sed imaginabilia et sensibilia comprehendere ad solum naturalem pertinet. Ergo rationalis processus convenienter naturali attribuitur.

Ulterius videtur quod inconvenienter dicatur mathematicam disciplinabiliter procedere.

⟨1.⟩ Disciplina enim nihil aliud esse videtur quam acceptio scientiae. Sed in qualibet parte philosophiae accipitur scientia, quia omnes demonstrative procedunt. Ergo procedere disciplinaliter est commune omnibus partibus philosophiae, et ita non debet appropriari mathematicae.

⟨2.⟩ Praeterea, quanto aliquid ⟨est⟩ certius, tanto facilius esse videtur ut de eo sit disciplina. Sed naturalia sunt certiora, ut videtur, quam mathe-

12 rationabiliter : naturaliter.

---

bei Aristoteles erhärten : *Physica* VIII, c. 8. 264 a 7-9 werden die einer Wissenschaft eigentümlichen Beweisgründe (λόγοι οἰκεῖοι) von den « logischen », d. h. bloß wahrscheinlichen unterschieden. Vgl. dazu Thomas, *In VIII Phys.*, lect. 17 (ed. Leon. II, n. 11), lect. 18 (n. 1) und lect. 19 (n. 1). — *Analytica Post.* II, c. 8, 93 a 14 s. nennt den dialektischen Syllogismus λογικὸς συλλογισμός, im Gegensatz zur ἀπόδειξις. *De generatione animalium* II, c. 8, 747 b 28-30 ist die Rede von der ἀπόδειξις λογική, die so genannt wird, weil sie aus allgemeineren, von den eigentümlichen und besonderen entfernten Prinzipien argumentiert. Auch *Metaphysica* XII (Λ), c. 1, 1069 a 27 s. nennt das λογικῶς ζητεῖν die Forschungsmethode aus dem Allgemeinen, im Gegensatz zur Erkenntnismethode aus dem Einzelnen, Besonderen, also Eigentümlichen.

[1] Aristoteles, *Ethica Nicom.* VI, c. 1, 1139 a 12 : Text s. Div. Thom. 25 (1947) 457, Anm. 1.

[2] *Liber de Spiritu et Anima* (Alcher v. Clairvaux), c. 11 (PL 40, 787) : Ratio est ea vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit.

[3] Boethius, *De Consolatione Philosophiae* V, prosa 4 (CSEL 67, 118, 10-12) : Ratio quoque, cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia vel sensibilia comprehendit.

matica, quia capiuntur sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet. Ergo hic modus magis competit naturali quam mathematico.

⟨3.⟩ Praeterea, ut dicitur in *V Metaphysicorum*[1], initium in scientiis est a quo fit facilior disciplina. Sed initium addiscendi accipitur a logica, quam oportet praeaddiscere mathematicae et omnibus aliis. Ergo disciplinalis modus magis convenit logicae quam aliis.

⟨4.⟩ Praeterea, modus naturalis scientiae et divinae assumitur a potentiis animae, scilicet a ratione et intellectu. Ergo similiter et modus mathematicae ab aliqua animae potentia sumi deberet, et sic non convenienter ponitur eius modus disciplinabiliter versari.

Sed contra, disciplinaliter procedere est demonstrative procedere et per certitudinem. Sed sicut ⟨dicit⟩ PTOLEMAEUS in principio *Almagesti*[2], « solum mathematicum genus, si quis huic diligentiam exhibeat, inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus notitiam dabit, velut demonstratione per indubitabiles vias facta ». Ergo disciplinaliter procedere maxime proprium est mathematicae.

Praeterea, hoc patet per PHILOSOPHUM, qui in pluribus locis[3] suorum librorum scientias mathematicas disciplinas vocat.

Ulterius videtur quod non sit conveniens modus divinae scientiae intellectualiter procedere.

⟨1.⟩ Intellectus enim secundum PHILOSOPHUM[4] est principiorum, scientia autem conclusionum. Sed non omnia, quae in scientia divina traduntur, sunt principia, sed quaedam etiam conclusiones. Ergo intellectualiter procedere non est conveniens scientiae divinae.

⟨2.⟩ Praeterea in illis quae omnem intellectum excedunt, intellectualiter versari non possumus. Sed divina excedunt omnem intellectum, ut DIONYSIUS dicit I cap. *de Divinis Nominibus*[5] et PHILOSOPHUS in libro *de Causis*[6], ergo intellectualiter tractari non possunt.

---

[1] ARISTOTELES, *Metaphysica* V (Δ), c. 1, 1013 a 2-5.

[2] CLAUDIUS PTOLEMAEUS, *Syntaxis mathematica* I, c. 1 (ed. Heiberg, Lipsiae 1898, I, 6, 17-20) : μόνον δὲ τὸ μαθηματικόν (γένος), εἴ τις ἐξεταστικῶς αὐτῷ προσέρχοιτο, βεβαίαν καὶ ἀμετάπιστον τοῖς μεταχειριζομένοις τὴν εἴδησιν παράσχοι ὡς ἂν τῆς ἀποδείξεως δι' ἀναμφισβητήτων ὁδῶν γιγνομένης.

[3] ARISTOTELES, *Topica* VII, c. 3, 153 a 9-11 : οἵ τε περὶ γεωμετρίαν καὶ ἀριθμοὺς καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας μαθήσεις.

[4] ARISTOTELES, *Analytica Post.* I, c. 2, 71 b 17-18 : ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ... αἰτίων τοῦ συμπεράσματος (20-22). *Analytica Post.* II, c. 19, 100 b 10 s. : τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη... 100 b 12 : νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν... *Ethica Nicom.* VII, c. 6, 1141 a 7 s. ; c. 12, 1143 a 36 : τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστί.

[5] Ps.-DIONYSIUS, *De Divinis Nominibus*, c. 1, § 5 (PG 3, 593 A) : κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως, καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίαν ἵδρυται. Vgl. auch § 3 (590 A) : τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καί οὐσίαν τῆς θεαρχίας κρύφιον.

[6] *Liber de Causis*, 6 (ed. R. Steele, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, XII, Oxonii 1935, 166) : Causa prima superior est omni narratione ... Cum ergo res

⟨3.⟩ Praeterea Dionysius dicit VII cap. *de Divinis Nominibus* [1] quod angeli habent intellectualem virtutem, in quantum divinam cognitionem non congregant a sensibilibus aut a rebus divisis. Sed hoc est supra animae potestatem, ut ibidem [2] subditur. Cum ergo divina scientia, de qua nunc agitur, sit scientia humanae animae, videtur quod non sit proprius modus eius intellectualiter tractare.

⟨4.⟩ Praeterea, theologia praecipue videtur esse de his, quae fidei sunt. Sed in his, quae fidei sunt, intelligere est finis. Unde dicitur *Isaias VII* [3] secundum aliam litteram : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Ergo intellectualiter versari circa divina non debet poni theologiae modus, sed finis.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Spiritu et Anima* [4], quod intellectus est spirituum creatorum, intelligentia vero ipsius Dei. De his autem praecipue est scientia divina. Ergo intellectualiter procedere videtur esse ipsius proprium.

Praeterea, modus scientiae debet respondere materiae. Sed res divinae sunt res intelligibiles per seipsas. Ergo modus conveniens divinae scientiae est intellectualiter procedere.

Responsio. — Dicendum ad primam quaestionem quod processus aliquis, quo proceditur in scientiis, dicitur rationabilis tripliciter :

---

est causa tantum et non est causatum, non scitur per causam primam neque narratur, quoniam est superior narratione neque consequitur eam loquela. Quod est quia narratio non fit nisi per loquelam, et loquela per intelligentiam, et intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum. Causa autem prima est supra res omnes quoniam est causa eis : propter illud fit quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela : non est ergo narrabilis ... Et causa prima est supra res intelligibiles sempiternas et supra res destructibiles, quapropter non cadunt super eam sensus neque meditatio neque cogitatio neque intelligentia.

[1] Ps.-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, c. 7, § 2 (PG 3, 868 B) : αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις ... οὐκ ἐν μεριστοῖς ἢ ἀπὸ μεριστῶν ἢ αἰσθήσεων ἢ λόγων διεξοδικῶν συνάγουσαι τὴν θείαν γνῶσιν.

[2] Ps.-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, c. 7, § 2 (PG 3, 868 BC) : καὶ ψυχαὶ τὸ λόγικον ἔχουσι ... ἀπολειπόμεναι τῶν ἑνιαίων νόων.

[3] *Isaias*, c. 7, 9 : nach der Lesart der Vetus Latina, die auf die Septuaginta zurückgeht : καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε. Thomas dürfte diese « alia littera » aus Augustinus gekannt haben : De doctrina christiana II, c. 12 (PL 34,43); Enarratio in Ps. 118, sermo 18 (PL 37, 1552) ; Contra Faustum IV, 2 (CSEL 25 I, 270, 5), XII, 46 (375, 2), XXII, 53 (647, 26) ; De fide et symbolo, 1 (CSEL 41, 4, 10) ; De agone christiano, 14 (CSEL 41, 118, 12). Vgl. auch Hieronymus, Comment. in Is. III (PL 24, 107 A) : vel certe, iuxta LXX, *non intelligetis*.

[4] *Liber de Spiritu et Anima*, c. 11 (PL 40, 787) : Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicut Angelos, daemones, animas, et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo : cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabilem. Sic igitur anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum.

Uno modo ex parte principiorum, ex quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid probandum ex operibus rationis, cuiusmodi sunt genus et species et oppositum et huiusmodi intentiones, quas logici considerant. Et sic dicetur aliquis processus esse rationabilis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica, prout est docens in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Convenit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo.

Alio modo dicitur processus rationalis ex termino, in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus ; quod quidem quando fit, non dicitur processus vel probatio rationabilis, sed demonstratio. Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad ultimum terminum perduci, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet inquirenti adhuc manet via ad utrumlibet ; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non scientiam, et sic rationabilis processus dividitur contra demonstrativum. Et hoc modo rationabiliter procedi potest in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias probationes. Et hic est alius modus, quo logica utimur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens, sed ut est utens. Et his duobus modis denominatur processus rationalis a scientia rationali ; his enim modis usitatur logica, quae rationalis scientia dicitur, in scientiis demonstrativis, ut dicit COMMENTATOR in *I Physicorum*[1].

Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali, in quantum scilicet in procedendo sequimur proprium modum animae rationalis in cognoscendo, et sic rationabilis processus est proprius scientiae naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo : Primo quantum ad hoc quod, sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt nota magis quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis nota secundum naturam, ita

5 traduntur : traditur.

[1] AVERROES, *In I Physicae*, com. 35 (Venetiis 1574, VI, fol. 23^r) : Logica usitatur in scientiis duobus modis : aut secundum quod est instrumentum distinguens verum a falso, et hic est modus proprius ; aut secundum quod illa, quae sunt declarata in ea, accipiuntur pro maximis in destruendo aut construendo aliquid. Et ista consideratio, cum usitatur in artibus particularibus, est non propria, in arte autem universali, scl. prima philosophia, est propria. — Vgl. auch *In VIII Phys.*, com. 70 (fol. 414^v) : Rebus enim dialecticae utimur duobus modis, aut secundum instrumentum, et est magis proprium, aut quasi fundamentis positis eo modo, secundum quem aliqua ars utitur eis, quae declarata sunt in alia. — *In VII Metaphys.* com. 2 (X, fol. 153^v) : Dialectica usitatur duobus modis : uno modo secundum quod est instrumentum, et sic usitatur in scientiis aliis ; et alio modo, ut accipitur illud quod declaratum est in illa, in aliis scientiis.

scientia naturalis procedit ex his, quae sunt nota magis quoad nos et minus nota secundum naturam, ut patet in *I Physicorum* [1]. Demonstratio, quae est per signum vel effectum, maxime usitatur in scientia naturali. Secundo quia, cum rationis sit de uno in aliud discurrere, hoc maxime in scientia naturali observatur, ubi ex cognitione unius rei in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae. Et non solum proceditur ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali procedatur ad hominem. In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum, quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem ; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam definitionem illius rei. Etsi enim aliquae demonstrationes dentur de circulo ex triangulo vel e converso, hoc non est nisi in quantum in circulo est potentia triangulus et e converso. Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam rem omnino extrinsecam. Et ita modus rationis maxime in scientia naturali observatur, et propter hoc scientia naturalis inter alias est maxime hominis intellectui conformis. Attribuitur ergo rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei praecipue competit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de processu, qui dicitur rationabilis secundum primum modum. Sic enim processus rationabilis est proprius rationali scientiae et divinae, non autem naturali.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de processu, qui dicitur rationabilis secundo modo.

Ad tertium dicendum quod in omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis, quod proceditur de uno in aliud secundum rationem, non autem quod procedatur de una re in aliam, sed hoc est proprium naturalis scientiae, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod Philosophus ibi [2] pro eodem ponit ratiocinativum et opinativum, unde patet quod pertinet ad secundum modum assignatum. Ratiocinativo autem vel opinativo attribuit Philosophus ibidem [3] agibilia humana, de quibus est scientia moralis ratione suae contingentiae. Unde potest ex dictis colligi quod primus modus rationabilitatis est maxime proprius scientiae rationali, secundus scientiae morali, tertius scientiae naturali.

Ad secundam quaestionem dicendum quod disciplinaliter procedere attribuitur scientiae mathematicae, non quia ipsa sola disciplinaliter procedat, sed quia hoc ei praecipue competit. Cum enim discere nihil sit aliud quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimur disciplinabiliter procedere, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quae

[1] Aristoteles, *Physica* I, c. 1, 184 a 19-21.
[2] Aristoteles, *Ethica Nicom.* VI, c. 1, 1139 a 12.
[3] Aristoteles, *Ethica Nicom.* VI, c. 1, 1139 a 12-14 : τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐθεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν.

scientia dicitur. Quod quidem maxime contingit in mathematicis scientiis. Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior ; naturali quidem propter hoc, quod eius consideratio est a motu et materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, eius cognitio a pluribus dependet, scilicet a consideratione materiae ipsius et formae et dispositionum materialium et proprietatum, quae consequuntur formam in materia. Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet plura considerare, est difficilior cognitio. Unde in *I Posteriorum* [1] dicitur quod minus certa scientia est, quae est ex additione, ut geometria arithmetica. Ex hoc vero quod eius consideratio est circa res mobiles et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est minus firma, quia eius demonstrationes frequenter procedunt ut in maiori parte ex hoc, quod contingit aliquando aliter se habere. Et ideo etiam quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum, quae consideranda sunt in talibus scientiis, quorum quodlibet si omittatur, sequetur error, et propter eorum variabilitatem.

Est etiam processus mathematicae certior quam processus scientiae divinae, quia ea de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibilibus remota, a quibus nostra cognitio initium sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibilibus accipimus, et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa in sensu cadunt et imaginationi subiacent, ut figura, linea et numerus et huiusmodi. Et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens facilius capit horum cognitionem et certius quam intelligentiae alicuius vel etiam quam quidditatem substantiae et actum et potentiam et alia huiusmodi. Et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam scientiae aliae operativae, et ideo ipsa maxime dicitur disciplinaliter procedere. Et hoc est quod Ptolemaeus dicit in principio *Almagesti :* [2] « Alia duo genera theorici potius quis opinionem quam concep-

[1] Aristoteles, *Analytica Post.* I, c. 27, 87 a 31, 34-35 : 'Ακριβεστέρα δ'ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα ... ἡ ἐξ ἐλαττόνων τῆς ἐκ προσθέσεως, οἷον γεωμετρίας ἀριθμητική. — Vgl. Thomas, *In I Anal. Post.*, lect. 41 (ed. Leon. II, n. 4) : scientia quae est ex paucioribus, est prior et certior ea quae est ex appositione, idest quam illa quae se habet ex additione. Et ponit exemplum. Sicut geometria est posterior et minus certa quam arithmetica : habent enim se ea de quibus est geometria, ex additione ad ea de quibus est arithmetica.

[2] Claudius Ptolemaeus, *Syntaxis mathematica*, I, c. 1 (ed. Heiberg, Lipsiae 1898, I, 6, 11-20) : τὰ μὲν ἄλλα δύο γένη τοῦ θεωρητικοῦ μᾶλλον ἄν τις εἰκασίαν ἢ κατάληψιν ἐπιστημονικὴν εἴποι, τὸ μὲν θεολογικὸν διὰ τὸ παντελῶς ἀφανὲς αὐτοῦ καὶ ἀνεπίληπτον, τὸ δὲ φυσικὸν διὰ τὸ τῆς ὕλης ἄστατον καὶ ἄδηλον, ὡς διὰ τοῦτο μηδέποτε ἂν ἐλπίσαι περὶ αὐτῶν ὁμονοῆσαι τοὺς φιλοσοφοῦντας, μόνον δὲ τὸ μαθηματικόν, εἴ τις ἐξεταστικῶς αὐτῷ

tionem scientiarum dicat : theologicum quidem propter inapparens ipsius et incomprehensibile, physicum vero propter materiae instabile et immanifestum. Solum autem mathematicum inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus dabit, velut utique demonstrationes per indubitabiles vias factas. »

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in qualibet scientia disciplina accipiatur, tamen in mathematica facilius et certius, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod naturalia, quamvis sensui subiaceant, et tamen propter sui fluxibilitatem non habent magnam certitudinem, cum extra sensum fiunt, sicut habent mathematica, quae sunt absque motu, tamen sunt in materia sensibili secundum esse, et sic sub sensu et imaginatione cadere possunt.

Ad tertium dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necessarium est in addiscendo incipere non ab eo, quod est facilius, sed ab eo, a cuius cognitione sequentium cognitio dependet. Et hac ratione oportet in addiscendo a logica incipere, non quia ipsa sit facilior ceteris scientiis, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet autem primo scire modum scientiae quam scientiam, ut dicitur in *II Metaphysicorum* [1].

Ad quartum dicendum quod a potentiis animae sumitur modus scientiarum propter modum, quem habent potentiae animae in agendo. Unde modi scientiarum non respondent potentiis animae, sed modis, quibus potentiae animae procedere possunt, qui non solum diversificantur penes potentias tantum, sed etiam penes obiecta, et sic non oportet quod modus cuiuslibet scientiae denominetur ab aliqua potentia animae. Potest tamen dici quod, sicut modus physicae sumitur a ratione, secundum quod a sensu accipit, modus autem divinae scientiae ab intellectu, secundum quod in Deo aliquid considerat, ita etiam et modus mathematicae potest sumi a ratione, secundum quod accipit ab imaginatione.

Ad tertiam quaestionem dicendum quod, sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus. Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boethius in *IV de Consolatione* [2] quod similiter se habent ratio ad intellectum et tempus ad

---

15 incipere : accipere.

προσέρχοιτο, βεβαίαν καὶ ἀμετάπιστον τοῖς μεταχειριζομένοις τὴν εἴδησιν παράσχοι ὡς ἂν τῆς ἀποδείξεως δι' ἀναμφισβητήτων ὁδῶν γιγνομένης ...

[1] Aristoteles, *Metaphysica* II (α), c. 3, 995 a 12-14.

[2] Boethius, *De Consolatione Philosophiae* IV, prosa 6 (CSEL 67, 98, 4-7) : Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem.

aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. Unde Dionysius dicit VII cap. *de Divinis Nominibus* [1], quod « animae secundum hoc habent rationalitatem, quod diffusive circueunt existentium veritatem et in hoc deficiunt ab angelis ; sed inquantum convolvunt multa ad unum, quodam modo angelis aequantur ». Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus, intelligendo suam essentiam, omnia cognoscit. Unde Dionysius ibidem [2] dicit quod « angelicae mentes habent intellectualitatem, in quantum uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt ».

Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum, intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur. Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos, componendo quidem cum proceditur a causis ad effectus [quasi resolvendo cum proceditur ab effectibus ad causas], eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes, resolvendo autem quando e converso. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas, componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia proceditur ; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde

---

8 capit : capiunt.

22-23 [quasi ... causas] : vgl. Bulletin thomiste V (14e année : 1937) 56-58.

---

[1] Ps.-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, c. 7, § 2 (PG 3, 868 BC) : καὶ ψυχαὶ τὸ λογικὸν ἔχουσι διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ περὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν περιπορευόμεναι, καὶ τῷ μεριστῷ καὶ τῷ παντοδαπῷ τῆς ποικιλίας ἀπολειπόμεναι τῶν ἑνιαίων νοῶν, τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνελίξει, καὶ τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων, ἐφ᾽ ὅσον ψυχαῖς οἰκεῖον καὶ ἐφικτὸν, ἀξιούμεναι.

[2] Ps.-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, c. 7, § 2 (PG 3, 868 B) : αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις, ... νοερῶς, ἀΰλως, ἑνοειδῶς τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσι.

etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia. Et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica, quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurit.

Ad primum ergo dicendum quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima, et conclusiones eius principiis.

Ad secundum dicendum quod Deus est supra omnem intellectum creatum quantum ad comprehensionem, non autem supra intellectum increatum, cum ipse seipsum intelligendo comprehendat. Est vero super omnem intellectum viatoris quantum ad cognitionem qua cognoscitur quid est, non autem quantum ad cognitionem qua cognoscitur an est. A beatis autem cognoscitur etiam quid est, quia vident eius essentiam. Et tamen scientia divina non est solum de Deo, sed et⟨iam⟩ de aliis, quae intellectum humanum etiam secundum statum viae non excedunt quantum ad quid est cognoscendum de eis.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, humana consideratio quantum ad sui terminum quodammodo pertingit ad angelicam cognitionem non secundum aequalitatem, sed secundum quamdam assimilationem. Unde Dionysius dicit VII cap. *de Divinis Nominibus*[1], quod « animae multorum convolutione ad unum sunt dignae habitae intellectibus aequalibus angelis, in quantum animabus est proprium et possibile ».

Ad quartum dicendum quod cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim ea rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus tenemus. Dicimur autem ea non intelligere, in quantum intellectus eorum plenariam cognitionem non habet; quod quidem nobis in praemium repromittitur.

⟨ARTICULUS 2.⟩

⟨Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda.⟩

Ad secundum sic proceditur: Videtur quod in divinis oporteat ad imaginationes deduci.

⟨1.⟩ Scientia enim divina nunquam competentius traditur quam in sacra Scriptura. Sed in sacra Scriptura in divinis deducimur ad imaginationes, dum divina nobis sub figuris sensibilibus describuntur. Ergo oportet in divinis ad imaginationes deduci.

⟨2.⟩ Praeterea, divina non capiuntur nisi intellectu. Unde et in eis intellectualiter versari oportet, ut dictum est. Sed non est intelligere sine

---

[1] Ps.-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, c. 7, § 2 (PG 3, 868 BC): Text S. 82, Anm. 1.

phantasmate, ut dicit PHILOSOPHUS in I et III *de Anima*[1]. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

⟨3.⟩ Praeterea, divina nobis innotescunt maxime per illustrationem divini radii. Sed sicut dicit DIONYSIUS in I cap. *Caelestis Hierarchiae*[2]: « Impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum » et vocat sacra velamina « sensibilium imagines »[3]. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

⟨4.⟩ Praeterea, circa sensibilia oportet imaginabiliter versari. Sed divinorum cognitionem ex sensibilibus effectibus cognoscimus, secundum illud *Roman. I*[4]: « Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci.

⟨5.⟩ Praeterea, in cognoscitivis maxime regulamur per id quod est cognitionis principium, sicut in naturalibus per sensum, a quo nostra cognitio incipit. Sed principium intellectualis cognitionis in nobis est imaginatio, cum phantasmata hoc modo comparentur ad intellectum nostrum sicut colores ad visum, ut dicitur in *III de Anima*[5]. Ergo in divinis oportet ad imaginationem deduci.

⟨6.⟩ Praeterea cum intellectus non utatur organo corporali, ex laesione organi corporalis non impeditur actio intellectus nisi quatenus ad imaginationem convertitur. Sed per laesionem organi corporalis, scilicet cerebri, impeditur intellectus in consideratione divinorum. Ergo intellectus divina considerans ad imaginationem deducitur.

Sed contra est quod DIONYSIOS dicit I cap. *Mysticae Theologiae*[6] ad Timotheum loquens : « Tu, inquit, o amice Timothee, circa mysticas visiones sensus derelinque. » Sed imaginatio non est nisi sensibilium, cum sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in *II de Anima*[7]. Ergo cum divinorum considerationes sint maxime mysticae, in eis non debemus ad imaginationes deduci.

Praeterea, in cuiuslibet scientiae consideratione vitandum est illud quod in ea errorem facit. Sed sicut dicit AUGUSTINUS in I libro *de Trinitate*[8],

---

[1] ARISTOTELES, *De Anima* I, c. 1, 403 a 8 s. ; III, c. 7, 431 a 16 s.

[2] PS.-DIONYSIUS, *De Caelesti Hierarchia*, c. 1, § 2 (PG 3, 121 B) : Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα, μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην.

[3] PS.-DIONYSIUS, *De Caelesti Hierarchia*, c. 1, § 3 (PG 3, 124 A) : ταῖς αἰσθηταῖς εἰκόσι.

[4] *ad Romanos*, c. 1, 20.

[5] ARISTOTELES, *De Anima* III, c. 7, 431 a 14 s. : τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. — Vgl. THOMAS, *In III De Anima*, lect. 12 (ed. Pirotta, nn. 770, 772).

[6] PS.-DIONYSIUS, *De Mystica Theologia*, c. 1, § 1 (PG 3, 997 B) : σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε.

[7] ARISTOTELES, *De Anima* III, c. 4, 429 a 1 s.

[8] AUGUSTINUS, *De Trinitate* I, c. 1 (PL 42, 819) : nonnulli ea quae de corporalibus rebus, sive per sensus corporeos experta noverunt, sive quae natura

primus error circa divina est eorum, qui ea, quae de corporalibus rebus noverunt, ad res divinas transferre conantur. Cum ergo imaginatio non sit nisi corporalium rerum, videtur quod in divinis non debeamus ad imaginationes deduci.

Praeterea, virtus inferior non se extendit ad id quod est superioris proprium, ut patet per Boethium in *V de Consolatione* [1]. Sed cognoscere divina et spiritualia pertinet ad intellectum et intelligentiam, ut dicitur in libro *de Spiritu et Anima* [2]. Cum ergo, ut ibidem [3] dicitur, imaginatio sit infra intelligentiam et intellectum, videtur quod in divinis et spiritualibus non debeamus ad imaginationem deduci.

Responsio. — Dicendum quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium ; ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est motus a sensu factus, ut dicit Philosophus [4], a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta, ut patet in *III de Anima* [5].

Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter. Quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque autem in solo intellectu. Quando⟨que⟩ enim proprietates et accidentia rei, quae sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet quod iudicium de rei natura, quod facit intellectus, conformetur his quae sensus de re demonstrat. Et huiusmodi sunt omnes res naturales, quae sunt determinatae ad materiam sensibilem. Et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat, ut patet in *III Caeli et Mundi* [6], et qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem. Et haec sunt naturalia, quae sunt concreta cum materia sensibili et motu, et secundum esse et secundum considerationem.

Quaedam vero sunt, quorum iudicium non dependet ex his, quae sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili,

---

humani ingenii et diligentiae vivacitate vel artis adiutorio perceperunt, ad res incorporeas et spirituales transferre conantur, ut ex his illas metiri atque opinari velint.

[1] Boethius, *De Consolatione Philosophiae* V, prosa 4 (CSEL 67, 117, 29-118, 1) : superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit.

[2] *Liber de Spiritu et Anima*, c. 11 (PL 40, 787) : Text S. 77, Anm. 4.

[3] *Liber de Spiritu et Anima*, c. 11 (PL 40, 786) : Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus et intelligentia, et in summo est sapientia.

[4] Aristoteles, *De Anima* III, c. 4, 429 a 1 s.

[5] Aristoteles, *De Anima* III, c. 7, 431 a 14 s. : Text S. 84, Anm. 5.

[6] Aristoteles, *De Caelo et Mundo* III, c. 7, 306 a 16 s. : τέλος ... τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν.

tamen secundum rationem definitivam sunt a materia sensibili abstracta. Iudicium autem de unaquaque re potissime fit secundum eius definitivam rationem. Sed quia secundum rationem definitivam non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili, et remotis sensibilibus conditionibus remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod iudicium sumatur secundum id ⟨quod⟩ imaginatio demonstrat. Huiusmodi autem sunt mathematica, et ideo in mathematicis oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia iudicium mathematicum superat apprehensionem sensus. Unde non est idem iudicium quandoque de linea mathematica, quod est de linea sensibili, sicut in hoc quod recta linea tangit sphaeram solum secundum punctum, quod convenit rectae lineae separatae, non autem rectae lineae in materia, ut dicitur in *I de Anima* [1].

Quaedam vero sunt, quae excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum. Sed tamen ex his, quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur, quae non est effectui commensurata, sed excellens ; vel per excessum vel per remotionem, quando omnia quae sensus vel imaginatio apprehendit, a rebus huiusmodi separamus. Quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius in libro *de Divinis Nominibus* [2]. Uti ergo possumus in divinis et sensu et imaginatione sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet iudicemus talia esse divina, qualia sunt quae sensus vel imaginatio apprehendit. Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari. Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur.

Ad primum ergo dicendum quod Sacra Scriptura non proponit nobis divina sub figuris sensibilibus, ut ibi intellectus noster remaneat, sed ut ab his ad invisibilia ascendat. Unde etiam per vilium rerum figuras divina tradit, ut minor praebeatur occasio in talibus remanendi, ut dicit Dionysius in II cap. *Caelestis Hierarchiae* [3].

---

[1] Aristoteles, *De Anima* I, c. 1, 403 a 13-16.

[2] Ps.-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, c. 7, § 3 (PG 3, 869 D - 872 A) : Θεὸν γινώσκομεν ... ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης, καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης, εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ.

[3] Ps.-Dionysius, *De Caelesti Hierarchia*, c. 2, § 2 (PG 3, 140 A) : Ἀλλ' ἡ τῆς ἀληθείας, ὡς οἶμαι, ζήτησις ἀποδείκνυσι, τὴν τῶν λογίων ἱερωτάτην σοφίαν ἐν ταῖς τῶν οὐρανίων νόων μορφώσεσιν ... προνοήσασαν, ὡς ... μήτε μὴν ἡμᾶς εἰς τὰς χαμαιζήλους ἐμπαθῶς ἐμπαγῆναι τῶν εἰκόνων ταπεινότητας.

Ad secundum dicendum quod intellectus nostri operatio non est in praesenti statu sine phantasmate quantum ad principium cognitionis. Non tamen oportet quod nostra cognitio semper ad phantasmata terminetur, ut scilicet illud quod intelligimus, iudicemus esse tale, quale est illud quod phantasia apprehendit.

Ad tertium dicendum quod auctoritas illa DIONYSII loquitur quantum ad principium cognitionis et non quantum ad terminum ad quem ex effectibus sensibilibus venimus in cognitionem divinorum tribus modis praedictis, non autem ita quod oporteat iudicium formari de divinis secundum modum, quo se habent isti sensibiles effectus.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit, quando principium cognitionis est sufficienter ducens in id, cuius cognitio quaeritur, et sic est principium sensus in naturalibus, non autem in divinis, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis, sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut obiecta, in quibus inspicit omne quod inspicit vel secundum perfectam repraesentationem vel per negationem. Et ideo quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus etiam in divinis. Patet enim quod non possumus intelligere Deum esse causam corporum sive supra omnia corpora sive absque corporeitate, nisi imaginemur corpora, non tamen iudicium divinorum secundum imaginationem formatur. Et ideo quamvis imaginatio in qualibet divinorum consideratione sit necessaria secundum statum viae, nunquam tamen ad eam deduci oportet in divinis [1].

⟨ARTICULUS 3.⟩

⟨Utrum intellectus noster possit ipsam formam divinam inspicere.⟩

Ad tertium sic proceditur : Videtur quod non possimus ipsam formam divinam ad minus in statu viae inspicere.

⟨1.⟩ Ut enim dicit DIONYSIUS in *I Epistola ad Gaium* monachum [2] : « Si quis videntium Deum intellexit, quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid

7 quem : quod.

— c. 2, § 3 (141 B) : ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀναστατικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατάγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσυλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχρὰς εἰκόνας ἁπτόμενον ἐπαναπαύεσθαι.

[1] Die Beantwortung der 6. Objektion ist im « *ad quintum* » enthalten : vgl. Zeile 20 f.

[2] Ps.-DIONYSIUS, *Epistula I* (PG 3, 1065 A) : Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων.

eorum, quae sunt eius. » Sed forma divina est ipse Deus. Ergo non possumus ipsam formam divinam inspicere.

⟨2.⟩ Praeterea, forma divina est ipsa divina essentia. Sed Deum per essentiam nemo in statu viae videre potest, ergo nec ipsam divinam formam inspicere.

⟨3.⟩ Praeterea, quicumque inspicit formam alicuius rei, aliquid de ipsa re cognoscit. Sed secundum Dionysium in I cap. *Mysticae Theologiae* [1] intellectus noster secundum quod melius potest Deo unitur, quando omnino nihil eius cognoscit. Ergo non possumus divinam formam inspicere.

⟨4.⟩ Praeterea, sicut dictum est, totius nostrae cognitionis principium est a sensu. Sed ea quae sensu percipimus, non sunt sufficientia ad demonstrandum formam divinam nec etiam aliarum ⟨substantiarum⟩ separatarum. Ergo non possumus ipsam divinam formam inspicere.

⟨5.⟩ Praeterea, secundum Philosophum in *II Metaphysicae* [2] intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad solem. Sed oculus noctuae nullo modo ⟨potest⟩ videre solem, ergo nec intellectus noster formam ipsam divinam et alias formas separatas, quae sunt naturae manifestissimae.

Sed contra est quod Apostolos dicit *Roman. I* [3], quod « invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur a creatura mundi », id est homine, « sempiterna quoque virtus eius et divinitas ». Nihil autem aliud est forma divina quam ipsa divinitas. Ergo ipsam formam divinam cognoscere intellectu aliquo modo possumus.

Praeterea, *Genes. XXXII* [4] super illud : « Vidi Dominum facie » etc., dicit *glossa* Gregorii [5] : « Nisi homo illam, scilicet veritatem divinam, utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret. » Sed nos sentimus divinam essentiam non posse perfecte conspicere. Ergo aliquo modo ipsam conspicimus.

Praeterea, Dionysius dicit II c. *Caelestis Hierarchiae* [6] quod humanus animus assuescit extendi per visibilia in supermundanas altitudines, quae nihil aliud sunt quam ipsae formae separatae. Ergo formas separatas possumus aliquo modo cognoscere.

---

[1] Ps.-Dionysius, *De Mystica Theologia*, c. 1, § 3 (PG 3, 1001 A) : τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.

[2] Aristoteles, *Metaphysica* II (α), c. 1, 993 b 9-11.

[3] *ad Romanos*, c. 1, 20.

[4] Genesis, c. 32, 30.

[5] Paterius, *Liber de Expositione V. ac N. Testamenti* de diversis libris S. Gregorii Magni concinnatus, pars I, lb. I, c. 48 (PL 79, 717 C) : Zitat aus Gregorius M., *Moralia*, XXIV, c. 6 (PL 76, 292 C) : Cui veritati tanto magis se longe existimat, quanto magis appropinquat, quia nisi illam utcunque conspiceret, nequaquam eam conspicere se non posse sentiret.

[6] Ps.-Dionysius, *De Caelesti Hierarchia*, c. 2, § 5 (PG 3, 145 B) : ἡμῶν τὸν νοῦν ... προσεθίζον ἱερῶς ἀνατείνεσθαι διὰ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἀναγωγάς.

Responsio. — Dicendum quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo dum scitur de eo 'an est' ; alio modo dum scitur de eo 'quid est'. Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus 'quid est', oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quidditatem sive essentiam vel immediate vel mediantibus aliquibus, quae sufficienter eius quidditatem demonstrant. Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in *III de Anima*[1]. Et sic immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intelligibilis. Unde dicit DIONYSIUS II cap. *Caelestis Hierarchiae*[2] quod « nostra analogia non valet immediate extendi in invisibiles contemplationes ». Sed quaedam invisibilia sunt, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis, et de his etiam intelligibilibus possumus scire 'quid est', sed mediate, sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum, et ex hoc scitur quid est genus et quid est species. Sensibiles autem naturae intellectae non sufficienter exprimunt essentiam divinam neque etiam alias essentias separatas, cum non sint unius generis naturaliter loquendo, et quidditas et omnia huiusmodi nomina fere aequivoce dicuntur de sensibilibus et de illis substantiis. Unde similitudines rerum sensibilium ad substantias immateriales translatas vocat DIONYSIUS II cap. *Caelestis Hierarchiae*[3] « dissimiles similitudines, alio modo intellectualibus habentibus, quae [alio modo] sensibilibus aliter distributa sunt ». Et sic per viam similitudinis non sufficienter illae substantiae ex his innotescunt, neque etiam per viam causalitatis, quia ea, quae ab illis substantiis inveniuntur effecta in his inferioribus, non sunt effectus adaequantes earum virtutes, ut sic perveniri possit ad sciendum quod quid est de causa. Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire 'quid est' non solum per viam naturalis cognitionis, sed etiam nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut DIONYSIUS[4] dicit. Unde quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. Unde dicit DIONYSIUS in I cap. *Caelestis Hierarchiae*[5] quod « impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi

---

[1] ARISTOTELES, *De Anima* III, c. 7, 431 a 14 s. : Text S. 84, Anm. 5.

[2] Ps.-DIONYSIUS, *De Caelesti Hierarchia*, c. 2, § 2 (PG 3, 140 A) : τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναλογίαν ἀδυνατοῦσαν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ανατείνεσθαι θεωρίας.

[3] Ps.-DIONYSIUS, *De Caelesti Hierarchia*, c. 2, § 4 (PG 3, 141 C) : Ἔστιν οὖν ... τοῖς νοητοῖς τε καὶ νοεροῖς ἐκ τῶν ὑλαίων ἀναπλάσαι τὰς λεγομένας ἀνομοίους ὁμοιότητας, ἑτέρῳ τρόπῳ τῶν νοερῶν ἐχόντων, ἃ τοῖς αἰσθητοῖς ἑτεροίως ἀπονενέμηται.

[4] Ps.-DIONYSIUS, *De Caelesti Hierarchia*, c. 1, § 2 (PG 3, 121 B) : Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ετέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα, μὴ ... τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῇ συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην.

[5] Ps.-DIONYSIUS, *De Caelesti Hierarchia*, c. 1, § 2 (PG 3, 121 B) : Text S. 84, Anm. 2.

circumvelatum varietate sacrorum velaminum ». Via autem, quae est per sensibilia, non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem 'quid est'. Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione 'quid est', sed solummodo cognitione 'an est', sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam revelatione, quae est per similitudines a sensibilibus sumptas.

Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea 'quid est' vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout Philosophus dicit in principio *Physicorum* [1], quod definita sunt praecognita partibus definitionis. Oportet enim scientem, hominem esse, et quaerentem, quid est homo, per definitionem scire quid hoc nomen 'homo' significat. Nec hoc esset nisi aliquam rem aliquomodo conciperet, quam scit esse, quamvis nesciat eius definitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicuius generis proximi vel remoti et aliquorum accidentium, quae extra apparent de ipso. Oportet enim definitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua praeexistenti cognitione initium sumere. Sic ergo et de Deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire 'an est', nisi sciremus quoquo modo de eis 'quid est' sub quadam confusione. Hoc autem non potest esse per cognitionem alicuius generis proximi vel remoti, eo quod Deus in nullo genere ⟨est⟩, cum non habeat 'quod quid est' aliud a suo esse, quod requiritur in omnibus generibus, ut Avicenna dicit [2]. Aliae autem substantiae immateriales creatae sunt qui-

---

[1] Aristoteles, *Physica* I, c. 1, 184 a 24 - b 12 : Τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. Πέπονθε δὲ ταὐτὸ τοῦτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος· ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα. — Vgl. dazu Thomas, *In I Physic.*, lect. 1 (ed. Leon. II, n. 10) : Definitum enim se habet ad definientia quodammodo ut totum integrale, inquantum actu sunt definientia in definito ; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta hominem aut circulum, non statim distinguit principia definientia ; unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed definitio dividit in singularia, idest distincte ponit principia definiti.

[2] Avicenna, *Metaphysica*, Tract. VIII, c. 4 (Venetiis 1508, fol. 99r b) : igitur omne habens quidditatem causatum est, et cetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates, quae sunt per se possibiles esse, quibus non accedit esse nisi extrinsecus ; primus igitur non habet quidditatem ... Primus etiam non habet genus ; primus enim non habet quidditatem. Sed quod non habet quidditatem, non habet genus. Genus enim respondet ad interrogationem per quid est. Genus etiam aliquomodo pars est rei. Certificatum est autem, quod primum non est compositum. — c. 5 (fol. 99v b) : necesse esse iam est stabilitum esse, imo ipsum est stabilimentum essendi. Sed esse est conditio in stabilienda quidditate de necesse esse, vel ipsum est ipsum cum privatione privationis vel prohibitione destructionis ... Si autem (esse) esset proprietas, non causa quantum ad stabiliendum quidditatem necessitatis essendi, sed inquantum acquiritur sibi esse et esse esset aliquid praeter illam quidditatem, veluti id quod est praeter quidditatem coloris, tunc procederet hoc secundum considerationem ceterarum rerum communium discretarum suis differentiis et omnino diversarum intentionibus diversis ... Probatum est igitur quod in necessitate essendi non est communicatio. Igitur primo nihil communicat ...

dem in genere. Et quamvis logice considerando conveniant cum istis substantiis sensibilibus in genere remoto, quod est substantia, naturaliter tamen loquendo non conveniunt in eodem genere, sicut nec etiam corpora caelestia cum istis inferioribus. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius generis, ut dicitur in *X Metaphysicae* [1]. Logicus enim considerat absolute intentiones, secundum quas nihil prohibet convenire immaterialia materialibus, et ⟨in⟩corruptibilia corruptibilibus. Sed naturalis et philosophus primus considerant essentias, secundum quod habent esse in rebus, et ideo ubi inveniunt diversum modum potentiae et actus et per hoc diversum modum essendi, dicunt esse diversa genera. Similiter etiam Deus non habet aliquod accidens, ut infra probabitur. Aliae vero immateriales substantiae si habent aliqua accidentia, non sunt nobis nota, et ideo non possumus dicere quod confusa cognitione cognoscantur a nobis substantiae immateriales per cognitionem generis et apparentium accidentium, sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationes, ut cum scimus quod huiusmodi substantiae sunt immateriales et incorporeae, non habentes figuras et alia huiusmodi. Et quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto minus confusa est earum cognitio [est] nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. Unde etiam et corpora caelestia, in quantum sunt alterius generis ab istis inferioribus, a nobis ut plurimum per negationes cognoscuntur, utpote, quia neque sunt levia neque gravia neque calida neque frigida. Loco autem accidentium habemus in substantiis praedictis habitudines earum ad substantia⟨s⟩ sensibiles vel secundum comparationem causae ad effectum vel secundum comparationem excessus. Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus 'an est' et habemus de eis loco cognitionis 'quid est' cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum. Quos etiam modos Dionysius ponit in libro *de Divinis Nominibus* [2]. Et hoc modo Boethius [3] intelligit esse inspiciendam ipsam divinam

---

Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitates nec quando nec ubi nec simile sibi nec contrarium. — *Metaphysices Compendium* I, p. 2, tract. I, c. 11 (ed. N. Carame, Romae 1926, 89 s.) : Brevi, scias oportet, veritatem necessitatis essendi non esse sicut sunt genericae coloris et animalis naturae, quae ad hoc ut eorum esse stabiliatur, indigent quidem alia et alia differentia, eo quod istae naturae sunt causatae . . . Heic autem necessitas essendi vices gerit coloreitatis et animalitatis. Et quemadmodum hae duo non indigent differentiis ad hoc ut sint color et animal, sic etiam necessitas essendi non indiget differentiis ad hoc ut sit necessitas essendi . . . Igitur necesse-esse est quidem unum non specie tantum aut numero, aut indivisibilitate aut perfectione tantum, sed unum est in hoc, quod suum esse sibi est, non alteri, etsi alter ille non esset de eius genere.

[1] Aristoteles, *Metaphysica* X (I), c. 10, 1058 b 28 s.

[2] Ps.-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, c. 7, § 3 (PG 3, 869 D - 872 A) : Text S. 86, Anm. 2.

[3] Boethius, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250 B) : in divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est.

formam per remotionem omnium phantasmatum, non ut sciatur de ea 'quid est'.

Et per haec patet solutio ad obiecta, quia primae rationes procedunt de cognitione 'quid est' perfecta, aliae autem de cognitione imperfecta, qualis dicta est.

⟨ARTICULUS 4.⟩

⟨Utrum hoc possit fieri per viam alicuius scientiae speculativae.⟩

Ad quartum sic proceditur : Videtur quod ad formam divinam inspiciendam per scientias speculativas perveniri possit.

⟨1.⟩ Theologia enim pars scientiae speculativae est, ut hic [1] Boethius dicit. Sed ad theologiam pertinet ipsam formam inspicere divinam, ut hic [2] dicitur. Ergo ad cognoscendam divinam formam potest perveniri per scientias speculativas.

⟨2.⟩ Praeterea de substantiis immaterialibus in aliqua scientia speculativa determinatur, quia in scientia divina. Sed quaecumque scientia determinat de aliqua substantia, inspicit formam illius substantiae, quia omnis cognitio est per formam et omnis demonstrationis secundum Philosophum [3] principium est quod quid est. Ergo inspicere formas separatas possumus per scientias speculativas.

⟨3.⟩ Praeterea ultima felicitas hominis secundum philosophos [4] con-

[1] Boethius, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250 A) : Nam cum tres sint speculativae partes : naturalis ... mathematica ... theologica.

[2] Ibid. (1250 B) : Text S. 91, Anm. 3.

[3] Aristoteles, *Analytica Post.* II, c. 3, 90 b 24 : αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὁρισμοί. — 31 s. : αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστι. *Metaphysica* VII (Z), c. 9, 1034 a 31 s. ; XI (K), c. 7, 1064 a 19 s. ; XIII (M), c. 4, 1078 b 24 s. : ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν.

[4] Vgl. dazu *III Contra Gentes*, c. 44 ; *Summa theol.* I-II, q. 3, a. 7. Die hier erwähnte Glückseligkeitstheorie ist ein Teil der mittelalterlich-arabischen Intellectus-agens-Lehre. Ihr Ausgangspunkt ist Alexander von Aphrodisias, der den aristotelischen intellectus agens, den νοῦς χωριστός (*De Anima* III, c. 5, 430 a 17) mit der göttlichen Vernunft, die unseren rein potentiellen Verstand (intellectus possibilis) erleuchtend zum aktuellen Erkennen führt, gleichsetzte. Vgl. Περὶ Νοῦ (ed. I. Bruns, Commentaria in Aristot. graeca, Supplementum II/1, Berolini 1887, 108, 22 f. ; 112, 27) : ὁ θεῖος νοῦς ; (113, 3 f. : χρὴ κατὰ 'Αριστοτέλη θεῖον καὶ ἄφθαρτον εἶναι τὸν νοῦν. *De Anima* (ib. 89, 18) : τὸ πρῶτον αἴτιον. Die Araber verbinden nun diese Interpretation mit der neuplatonischen Emanationstheorie : Alexanders intelligentia separata wird mit der untersten rein geistigen Emanation identifiziert, die selber Emanationsprinzip der menschlichen Seele, ihr äußeres aktives Erkenntnisprinzip durch Erleuchtung und schließlich ihr beglückendes Endziel ist. Damit ist natürlich von selbst eine natürliche Erkennbarkeit der Welt der reinen Geister (substantiae separatae) gegeben, was eben den historischen Hintergrund dieses 4. Artikels bildet und womit sich Thomas öfters befaßt hat : eingehend in *III Contra Gentes*, cc. 41-45 ; Q. disp. *De Anima*, a. 16 und *Summa*

sistit in intelligendo substantias separatas. Cum enim felicitas sit operatio perfectissima, oportet quod sit optimorum sub intellectu cadentium, ut

---

theol. I, q. 88, aa. 1-2, gelegentlich auch in *De Veritate*, q. 18, a. 5 ad 6 u. 8; *Sentent.* IV, d. 49, q. 2, a. 7 ad 12; *In II Metaph.*, lect. 1 (ed. Cathala n. 286). Zur ganzen Frage und zur Auswirkung dieser Lehre auf die arabisch-augustinische Schule der Hochscholastik vgl. P. Duhem, *Le système du monde*, IV (Paris 1916) 376-422, 520-532, 559-575; G. Théry O. P., *Autour du décret de* 1210 : *II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibl. thom. VII, Kain 1926); E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* Archives d'histoire doctrin. et littér. du moyen âge 1 (1926-27) 5-127; *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,* ibid. 4 (1929-30) 5-149.

Die arabische Glückseligkeitslehre läßt sich aus einer Reihe von Texten, die der Hochscholastik in lateinischer Übersetzung zugänglich waren, belegen. Ferner hat sie ihren Niederschlag in der bekannten Irrtumsliste des 13. Jahrhunderts, dem Traktat « *De erroribus philosophorum* », gefunden, den J. Koch (*Gilles of Rome, Errores philosophorum,* Critical text with notes and introduction, Milwaukee 1944, pp. xxix-xl) wiederum Aegidius von Rom zuschreibt.

Alfarabi, *De intellectu et intellecto* (*Risalat Fi'l - 'Aql,* ed. M. Bouyges S. J., Bibliotheca arab. scholasticorum VIII/1, Beyrouth 1938; ed. E. Gilson des mittelalterl. latein. Textes, Archives d'histoire doctr. et littér. du moyen âge 4 [1929-30] 121, 307-312) : Et sic substantia animae hominis vel homo cum eo per quod substantiatur, fit propinquius ad intelligentiam agentem et hic est finis ultimus, et vita alia.

Avicenna, *Liber VI Naturalium* (de Anima), p. V, c. 6 (Venetiis 1508, fol. 26v a) : Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agenti : et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem. — *Errores Philosophorum,* c. 6, n. 9 (ed. J. Koch, Milwaukee 1944, 30, 3-5) : Ulterius animas nostras (Avicenna) posuit esse productas ab ultima intelligentia, a qua dependet gubernatio animarum nostrarum et per consequens beatitudo nostra. - n. 18 (34, 12 s.) : Ulterius erravit circa beatitudinem nostram volens eam dependere ex operibus nostris. Et ex positione sua sequitur quod beatitudo nostra consistat in contemplando ultimam intelligentiam.

Algazel, *De intentionibus philosophorum* (*Maqāṣid al-Falāsifat;* in der Übersetzung des Dominicus Gundisalvi « liber philosophiae » und in der Druckausgabe von Venedig 1506 « logica et philosophia Algazelis » betitelt), tr. V, n. 3 stimmt, wie M. Bouyges S. J. (*Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge.* Mélanges de la faculté orientale, Université St-Joseph, Beyrouth 7 [1914-21] 405) nachgewiesen hat, im arabischen Text mit *Errores Philosophorum,* c. 8, n. 12 (ed. Koch 42, 13 f.) überein : Ulterius erravit (Algazel) ponens animam nostram esse beatam in eo quod intelligit intelligentiam ultimam. Da aber nur dieses Werk Algazels dem 13. Jahrhundert in lateinischer Übersetzung zugänglich war, glaubten die Hochscholastiker mit wenigen Ausnahmen darin seine eigenen Anschauungen vorzufinden. Vgl. dazu D. Salman O. P., *Algazel et les latins.* Archives d'histoire doctr. et littér. du moyen âge 10 (1935-36) 103-127. In Wirklichkeit handelt es sich um die bloße Darstellung der von Algazel in seiner Schrift *Destructio Philosophorum* (*Tahāfot al-Falāsifat,* ed. M. Bouyges, Bibl. arab. schol. II, Beyrouth 1927) bekämpften Auffassungen seiner arabischen Vorgänger Alfarabi und Avicenna. Dieser Religionsphilosoph und Mystiker des Islams lehrte vielmehr eine intuitive Gotteserfahrung in der Ekstase, für die alles philosophische Studium

potest accipi ex Philosopho in *X Ethicorum* [1]. Est autem felicitas illa, de qua philosophi loquuntur, operatio a sapientia procedens, cum sapientia ⟨sit⟩ perfectissima virtus perfectissimae potentiae, scilicet intellectus, et haec operatio sit felicitas, ut dicitur in *X Ethicorum* [2]. Ergo per sapientiam intelliguntur substantiae separatae. Sed sapientia est scientia quaedam speculativa, ut patet in principio *Metaphysicae* [3] et in *VI Ethicorum* [4]. Ergo per scientias speculativas possumus intelligere substantias separatas.

⟨4.⟩ Praeterea frustra est quod non potest pertingere ad finem propter quem est. Sed omnium scientiarum speculativarum consideratio ordinatur sicut in finem in cognitionem substantiarum separatarum, quia perfectissimum in quolibet genere est finis. Ergo si per scientias speculativas huiusmodi substantiae intelligi non possent, omnes scientiae speculativae essent frustra, quod est inconveniens.

⟨5.⟩ Praeterea omne quod ordinatur naturaliter in finem aliquem, habet praeindita aliqua principia, quibus potest pervenire in finem illum, ex quibus inclinatur etiam in finem illum ; naturalium enim motionum principia sunt intra. Sed homo naturaliter est ordinatus ad cognitionem substantiarum immaterialium sicut ad finem, ut a sanctis et a philosophis traditur, ergo habet in se aliqua principia illius cognitionis naturaliter indita. Sed omne illud in quod possumus devenire ex principiis naturaliter notis, pertinet ad considerationem alicuius scientiae speculativae. Ergo cognitio substantiarum immaterialium ad aliquas scientias speculativas pertinet.

---

nur hinderlich sein könne. Vgl. M. Asín Palacios, *La mystique d'Al-Ġazzâlı*. Mélanges de la faculté orientale ... Beyrouth 7 (1914-21) 97-100.

Avempace spricht in seinem Traktate *Continuatio intellectus cum homine* (*Al-'Ittiṣāl al-'aql bi'l-insān*), den die Scholastiker aus der Averroesübersetzung (vgl. *In III de Anima*, com. 36, Venetiis 1574, VII, fol. 180v) kannten, vom höchsten Grade menschlicher Erkenntnis, der Vereinigung mit dem Intellectus agens, in der Erkenntnissubjekt und -objekt zusammenfallen und worin die menschliche Glückseligkeit bestehe. Vgl. die spanische Übersetzung von M. Asín Palacios (*Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*. Al-Andalus 7 [1942] 1-47) nn. 13 f. (p. 37 f.) : La mirada intelectual o especulativa, realizada de esta manera, constituye la vida futura y la sola felicidad ultima humana (n. 14, p. 38). — In der von S. Munk (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, 389 ff.) analysierten und teilweise übersetzten Schrift « *Die Leitung des Einsamen* », c. 5 (398) sagt Avempace : Et quand il (le philosophe) sera arrivé à la fin dernière, c'est à dire quand il comprendra, dans toute leur essence, les intelligences simples et les substances séparées, il sera lui-même une d'entre elles, et on pourra dire de lui à juste titre qu'il est un être absolument divin.

[1] Aristoteles, *Ethica Nicom.* X, c. 7, 1177 a 19-21 : Κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (ἡ τελεία εὐδαιμονία, cf. l. c. 17) · καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς.

[2] Aristoteles, *Ethica Nicom.* X, c. 7, 1177 a 17, 19-20.

[3] Aristoteles, *Metaphysica* I (A), c. 1, 982 a 2 ; c. 2, 982 a 15 s. b 11.

[4] Aristoteles, *Ethica Nicom.* VI, c. 7, 1141 a 16, 19 ; b 3 ; c. 13, 1143 b 19 s.

Sed contra est quod COMMENTATOR dicit in *III de Anima*[1], quod ad hanc positionem sequitur vel quod scientiae speculativae nondum sint perfectae, cum illae scientiae nondum sint inventae, quibus possimus substantias separatas intelligere, et hoc si contingat ex ignorantia aliquorum principiorum, quod nondum substantias praedictas intelligamus; vel si contingat ex defectu naturae nostrae, quod non possimus illas scientias speculativas invenire, quibus praedictae substantiae intelligantur, sequitur quod si aliqui nati sunt huiusmodi scientias invenire, quod nos et ipsi simus aequivoce homines; quorum primum est improbabile, secundum autem est impossibile. Ergo non potest hoc per aliquas speculativas scientias esse, quod substantias praedictas intelligamus.

Praeterea, in scientiis speculativis investigantur definitiones, quibus rerum essentiae intelliguntur per viam divisionis generis in differentias et per investigationem causarum rei et accidentium ipsius, quae magnam partem conferunt ad cognoscendum 'quod quid est'. Sed haec non possumus de substantiis immaterialibus cognoscere, quia, ut iam dictum est, naturaliter loquendo, non conveniunt in genere cum istis sensibilibus substantiis nobis notis. Causam autem vel non habent, ut Deus, vel est nobis occultissima, sicut causa angelorum. Accidentia etiam eorum sunt nobis ignota. Ergo non potest aliqua scientia speculativa esse, per quam perveniamus ad intelligendas substantias immateriales.

Praeterea, in scientiis speculativis rerum essentiae per definitiones cognoscuntur. Definitio autem est sermo quidam compositus ex genere et differentiis. Substantiarum autem illarum essentiae sunt simplices, nec inter-

---

[1] AVERROES, *In III de Anima*, com. 36 (Venetiis 1574, VII, fol. 182^{v}-183^{r}) [translatio Jacobi Mantini] : Sed in sua epistula de Copulatione nominata [translatio antiqua : epistula continuationis] dixit (AVEMPACE) haec verba : « Et cum Philosophus ascendit alio ascensu, dum considerat ipsa intelligibilia, quatenus sunt intelligibilia, tunc intelligit substantiam intelligentiarum separatarum. » Ex hoc autem satis apparet ipsum credere, quod intellectio ipsius intellectus est pars scientiarum speculativarum, videlicet pars scientiae naturalis, et hoc etiam satis apparet ex verbis eius in illa inquisitione. Si ergo ita res se habet, sequeretur quod nos omnes homines si ignoraverimus hanc scientiam, id quidem ideo contingit, vel quia nondum scivimus illas propositiones, quae ducunt nos in hanc scientiam, ut dicitur etiam de multis artibus, quae videntur posse addisci, cum tamen adhuc sint incognitae et occultae propterea, quia cognitio causarum earum est utique occulta, ut gratia exempli in arte Fusoria, quae vulgo Archymia vocatur, evenire solet : vel illud continget, quia huiusmodi intellectio acquiritur per exercitationem et usum factum in rebus naturalibus, sed nondum devenimus ad tantam exercitationem et usum, qui sit satis pro huiuscemodi intellectione acquirenda : vel hoc idem continget, quia natura nostra est naturaliter impotens atque imbecillis, ut possit ita adipisci.

Si hoc itaque proveniat ob nostram naturalem impotentiam naturalemque defectum, tunc nos et omnes homines qui sunt natura apti adipisci huiusmodi scientiam, vocaremur homines aequivoce. At si hoc eveniat propterea, quia ignorantur propositiones, quae in hanc ducunt scientiam, sic scientia speculativa nondum esset completa et perfecta. Et fortasse dixit Avempace hoc non esse verisimile neque opinabile.

cidit in earum quidditatibus aliqua compositio, ut videtur per Philosophum et Commentatorem in *IX Metaphysicorum* [1]. Ergo per scientias speculativas non possumus substantias praedictas intelligere.

Responsio. — Dicendum quod in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur, tam in demonstrationibus propositionum quam etiam in inventionibus definitionum. Sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad definitiones, cum infinita non sit pertransire. Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut 'omne totum est maius sua parte' et similia, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes definitiones scientiarum praedictarum.

Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis neque per viam demonstrationis neque per viam definitionis nisi ea tantummodo, ad quae praedicta naturaliter cognita se extendunt. Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale, quo quidem lumine nihil manifestatur nobis nisi inquantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu. Hic enim est actus intellectus agentis, ut dicitur in *III de Anima* [2]. Phantasmata autem a sensu accipiuntur. Unde principium cognitionis praedictorum principiorum est ex sensu et memoria, ut patet per Philosophum in fine *Posteriorum* [3]. Et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea, quorum cognitionem accipere possumus ex his, quae sensu comprehenduntur.

Quidditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci per ea quae a sensibus accipimus, ut ex praedictis patet, quamvis per sensibilia possimus devenire ad cognoscendum praedictas substantias esse et aliquas earum conditiones. Et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri

---

[1] Aristoteles, *Metaphysica* IX (Θ), c. 10, 1051 b 27 s. : (αἱ μὴ συνθετα οὐσίαι) πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει.

Averroes, *In IX Metaphysicae*, com. 22 (Venetiis 1574, X, fol. 248r) : res autem simplices, quarum esse aut non esse non attenditur ut ex eis sit aliquid aut non sit, sicut est dispositio in compositis ... quidditas veri et falsi in simplicibus non est sicut in compositis.

[2] Aristoteles, *De Anima* III, c. 5, 430 a 15 : ὁ δὲ (νοῦς) τῷ πάντα ποιεῖν, der unmittelbar vorher (10-12) mit dem aktiven Prinzip in der Natur verglichen wird : τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν ... ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει. Daher wird er schon von den griechischen Kommentatoren (seit Alexander von Aphrodisias) νοῦς ποιητικός (der scholastische « intellectus agens ») genannt.

[3] Aristoteles, *Analytica Post.* II, c. 19, 100 a 3-9.

de aliqua substantia separata 'quid est', quamvis per scientias speculativas possimus scire ipsas esse et aliquas earum conditiones, utpote quod sunt intellectuales, incorruptibiles et huiusmodi. Et haec est etiam sententia COMMENTATORIS in *III de Anima* [1], quamvis AVEMPACE [2] contrarium dixerit ex hoc quod aestimabat quidditates rerum sensibilium sufficienter exprimere quidditates immateriales, quod patet esse falsum, ut ibidem COMMENTATOR dicit, cum quidditas de utrisque dicatur quasi aequivoce.

Ad primum ergo dicendum quod BOETHIUS non intendit dicere quod per scientiam theologiae possumus ipsam formam divinam contemplari quid est, sed solum eam esse ultra omnia phantasmata.

Ad secundum dicendum quod quaedam res sunt a nobis per se ipsas cognoscibiles, et in talibus manifestandis scientiae speculativae utuntur earum definitionibus ad demonstrandum ipsarum proprietates, sicut accidit in scientiis, quae demonstrant 'propter quid'. Quaedam vero res sunt, quae non sunt nobis cognoscibiles ex seipsis, sed per effectus suos. Et si quidem effectus sit adaequans causam, ipsa quidditas effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causam esse et ad investigandum quidditatem

[1] AVERROES, *In III de Anima*, com. 36 (Venetiis 1574, VII, fol. 182r) : Nos autem dicimus quod, si quidditas dicatur univoce de quidditatibus rerum materialium et de quidditatibus intelligentiarum separatarum, tunc illa propositio, quae dicit quod intellectus est natura aptus abstrahere quidditates, quatenus sunt quidditates, esset utique vera. Similiterque illa propositio, quae dicit quod ipsa intelligibilia sunt composita et quod individua sunt composita, si univoce dicatur, erit quoque vera. Sed si aequivoce dicatur, tunc demonstratio non erit vera. Sed utcumque res se habeat, tandem hoc negotium est admodum difficile. Sed maxime de se constat, hoc nomen, scilicet quidditatem, nec mere aequivoce nec mere univoce dici. At utrumque dicatur secundum prius et posterius, qui quidem modus est medius inter univocum et aequivocum modum, indiget utique aliqua consideratione.

[2] AVEMPACE erklärt die Erkenntnis der rein geistigen Substanzen mittels einer fortschreitenden Abstraktion, die von den sinnfälligen Dingen ausgeht und über die geistige Formen- und Wesenserkenntnis der stofflichen Dinge zur Erkenntnis des intellectus agens separatus gelangt. Vgl. *Continuatio intellectus cum homine*, n. 9 ss. (ed. Asín Palacios, l. c. 33 ff. ; n. 13 (37) : Así pues, el hombre posee, primeramente, la forma espiritual en los varios grados de ésta ; después, mediante ella, únese con el inteligible ; después, mediante este inteligible, únese con aquel entendimiento último. Selbstverständlich setzt diese Theorie den platonischen Realismus voraus, der die intelligibilen Formen hypostasiert und in allen Dingen der sichtbaren Welt eine Mitteilung der reinen Formen findet, die allein das wahrhaft Seiende und Wesentliche der Dinge ausmachten. Vgl. dazu AVEMPACES « *Leitung des Einsamen* », c. 8 in der französischen Übersetzung von S. MUNK (l. c. 404) : Nous appelons intelligibles les espèces de toutes les substances ; l'homme est une de ces espèces, et par conséquent la (véritable) forme de l'homme, c'est sa forme générique, qui, entre toutes les choses spirituelles, est le spirituel par excellence. - Diese sich aus der philosophischen Erkenntnis der sinnlichen Dinge abstraktiv entfaltende und in der Intuition der intelligentia separata gipfelnde Erkenntnis des rein Geistigen ist der unmittelbare Anknüpfungspunkt für die Frage, die sich Thomas in diesem Artikel und ebenso in der *Summa theol.* I-II, q. 3, a. 6, gestellt hat.

eius, ex qua iterum proprietates eius ostenduntur. Si autem sit effectus non adaequans causam, tunc effectus accipitur tantum ut principium ad demonstrandum causam esse et aliquas conditiones eius, quamvis quidditas causae sit semper ignota, et ita accidit in substantiis separatis.

Ad tertium dicendum quod duplex est felicitas hominis: una imperfecta, quae est in via, de qua loquitur PHILOSOPHUS, et haec consistit in contemplatione substantiarum separatarum per habitum sapientiae, imperfecta tamen et tali, qualis in via est possibilis, non ut sciatur ipsarum quidditas. Alia est perfecta in patria, in qua ipse Deus per essentiam videbitur et aliae substantiae separatae. Sed haec felicitas non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriae.

Ad quartum dicendum quod scientiae speculativae ordinantur in cognitionem substantiarum separatarum imperfectam, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod nobis sunt indita principia, quibus nos possimus praeparare ad illam cognitionem perfectam substantiarum separatarum, non autem quibus ad eam possimus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.

Der philosophische und der juristische Eigentumsbegriff

Von Arthur Fridolin UTZ O. P.

Der philosophische Eigentumsbegriff beginnt bereits dort, wo der Mensch erstmalig mit den Gütern dieser Welt zusammenkommt. Schon in der ersten personalen Begreifung prägt der Mensch den Dingen etwas auf, was ein Gleichnis seiner Personwürde bedeutet. Er nennt darum diese von ihm erfaßten Güter sein eigen. Nun liegt es zwar im Begriff des personalen Rechtes, daß es, sofern es sich dabei um die letzten Belange der Person handelt, ein Ausschlußrecht ist. Dagegen aber kann das Eigentumsrecht ein solches letztes personales Recht nicht sein. Der Gegenstand des Eigentumsrechtes, nämlich die äußeren Güter, ist auf Grund seiner inneren Bezogenheit auf den Menschen als solchen, auf den sozial gestalteten Menschen, von Grund auf gegen ein absolutes Ausschlußrecht. Das Eigentumsrecht ist darum ein gemischtes Rechtsverhältnis, gemischt mit Pflichten und Aufgaben. Das will besagen, daß das Eigentumsrecht nur dann unantastbar bleibt, wenn der Eigentümer die aus dem Gegenstand dieses Rechtes folgenden Pflichten erfüllt. Die Philosophie, die *vor* aller positiven Rechtsbetrachtung steht, kann sich mit der Definition des Eigentumsrechtes als eines Privatrechtes, das so lange unbescholten gilt, als es nicht die Schranken der bestehenden Gesetze übertritt, nur zufrieden geben, wenn die positiven Gesetze ihrerseits Normen aufstellen, die der sozialen Seite des Eigentums stets Rechnung tragen.

Wir haben in einem früheren Artikel [1] die Dynamik des philosophischen Eigentumsbegriffes verteidigt und haben damit gemeint, daß das Recht auf Privateigentum elastisch sei in dem Sinne, daß es sich stets den dringenden Bedürfnissen der Gemeinschaft anzupassen habe. Nicht zwar, als ob das Eigentumsrecht selbst aufgelöst würde, doch so, daß zu mindest der Rechtsgebrauch begrenzt werden muß,

[1] Aushöhlung oder Dynamik des Eigentumsbegriffes ? in dieser Zeitschrift 25 (1947) 243 ff. Wir setzen die Kenntnis dieses Artikels hier voraus.

wenn die Belange des Gemeinwohles es erfordern. Man mag sich gegen den Begriff der Dynamik vielleicht etwas sträuben, weil er oft falsch verstanden wurde, namentlich von Juristen. Der Philosoph versteht darunter nichts anderes als die vom Naturgesetz geforderte innere Bereitschaft des Berechtigten, den Rechtsanspruch anzugleichen an das Gemeinwohl, sei es durch teilweisen Verzicht, sei es durch völlige Preisgabe des Anspruches, wo dem Gemeinwohl auf andere Weise nicht Genüge getan werden könnte. F. Jenny [1] traf gut diesen Gedanken, indem er dem Eigentum eine elastische Eigenschaft, einen konvaleszierenden Zug zusprach.

Soll aber darum die Jurisprudenz auf ihren mehr statischen Eigentumsbegriff verzichten? Dem Juristen ist der Streit, der von den verschiedensten Autoren über die Frage, ob dynamischer oder statischer Eigentumsbegriff, geführt worden ist, sattsam bekannt [2]. Unser Thema geht just um diese Frage. Es sollen im folgenden einige Bemerkungen gemacht werden, die sich mit der Anwendung des mehr dynamischen philosophischen Eigentumsbegriffes auf die positive Rechtslage befassen.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß der philosophische Eigentumsbegriff im Gegensatz zum positiv rechtlichen, der ein sachenrechtlicher ist, alle möglichen rechtlichen Ansprüche auf irgendwelche äußeren Güter umgreift, also z. B. Ansprüche an Vermögen oder andern Gütergesamtheiten (wie Unternehmen). Der Jurist mag hier ruhig in erster Linie an Recht an Sachen denken. In entsprechender Weise gilt unsere Darlegung von allen andern, im philosophischen Eigentumsbegriff enthaltenen Rechtsansprüchen.

Die naturrechtliche Ordnung des Eigentums ist — das kann hier nicht näher bewiesen werden — nur in einer sauber durchgeführten Privateigentumsordnung möglich. Das schon im Naturrecht grundgelegte Recht zum Erwerb und Besitz von Gütern zu Eigentum wird damit zum notwendigen und unumgänglichen Prinzip der Ordnung im Umgang mit den Gütern. Das heißt aber, daß wir zur Aufrechterhaltung der Ordnung zunächst die vom einzelnen erworbenen Eigentumsrechte berücksichtigen müssen, um unter Schonung des privaten Anspruches eine Begrenzung und Beschränkung nur im Rahmen des Notwendigen vorzunehmen. Es soll keineswegs die sittliche Pflicht auch nur im

[1] Wandlungen des Eigentumsbegriffes, Zeitschr. f. Schw. Recht, 51 (N. F.), Basel 1932, 23-50.

[2] Vgl. die Liste der Autoren bei R. Haab, Komment. zum Schweiz. Zivilgesetzbuch, IV, 1. Lief., Zürich 1929, 39 f.

geringsten geleugnet oder gemildert werden, die den Eigentümer im Innern vor dem Schöpfer bindet und ihm befiehlt, soviel, wie nur erträglich, aus freien Stücken den andern mitzuteilen. Der Staat kann aber über diesen Gewissensanteil nicht urteilen. Er hat die äußere Ordnung des Ganzen im Blick und sucht für diese Ordnung eine möglichst vollkommene logisch technische Form. In diesem Betracht liegt etwas Wahres in dem Positivismus, der sich bemüht, eine reine, saubere Rechtslage zu schaffen, die von allen nicht konstatierbaren, inneren Gewissensbindungen absieht. Sofern stets die Rückbeziehung des positiven Rechts auf das Naturrecht, die Menschenrechte, offen gelassen wird, d. h. sofern die gesetzgebende Gewalt stets auf Abänderung oder Zumessung der gesetzlichen Bestimmungen bedacht ist, in dem Maße, als das Naturgesetz diese für die etwa durch wirtschaftliche Entwicklung veränderten Eigentumsverhältnisse fordert, unter Vorbehalt dieser « Dynamik », muß man den statischen Eigentumsbegriff des positiven Rechtes unbedingt anerkennen. Unter der Voraussetzung also, daß das positive Recht in seinem öffentlich- (oder auch gemein-)rechtlichen Teil die Verpflichtungen gegenüber dem Gemeinwohl unterstreicht und auch, wenn nötig, laufend neu formuliert, kann man im privatrechtlichen Teil folgende statische Formulierungen ruhig unterschreiben : « Wer Eigentümer einer Sache ist, kann in den Schranken der Rechtsordnung über sie nach Belieben verfügen. » [1] Oder : « Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen. » [2] Oder : « Als ein Recht betrachtet ist Eigentum die Befugnis, mit der Substanz und den Nutzungen einer Sache nach Willkür zu schalten und jeden anderen davon auszuschließen. » [3] Oder : « Eigentum ist das Recht, eine Sache auf die unbeschränkteste Weise zu benutzen und darüber zu verfügen, vorausgesetzt, daß man davon keinen durch die Gesetze oder Verordnungen untersagten Gebrauch mache. » [4]

Gemäß allgemeiner Lehre der Jurisprudenz ist das freie Umgehen mit dem Eigentum im privatrechtlichen Raum immer zu orientieren an den Beschränkungen, die dem subjektiven Rechte überhaupt obliegen, wie z. B. daß das Recht nicht schikanös, d. h. in einer Treu und Glauben verletzenden Art und Weise ausgeübt werden darf, außerdem

[1] Schw. ZGB, Art. 641.
[2] Deutsches BGB § 903.
[3] Österr. BGB § 354.
[4] Franz. Code civil, Art. 544.

mit allen andern Pflichten, die den Eigentümer als Träger von Sachenrechten binden, und nicht zuletzt — was für uns das Wichtigste ist — mit den Beschränkungen, die das öffentliche Recht dem Eigentümer auferlegt. Wenn vom öffentlichen Recht her die sozialen Belange stets mit offenem Auge berücksichtigt werden, wird der individualistische Mißbrauch des Privateigentums von selbst unmöglich gemacht, soweit es um die groben, äußeren Linien geht. Betrachtet man so den juristischen Eigentumsbegriff im Gesamten der Gesetze, dann muß man billigerweise mit Haab [1] sagen, daß die « Eigentumsbeschränkungen », die dem Eigentümer als Pflichten auferlegt sind, als dem Eigentum *immanent* betrachtet werden müssen. Just darum geht es dem Ethiker, allerdings verbunden mit dem Ruf nach einer für das Gemeinwohl und die Menschenrechte wachsamen Autorität, um so die *neu* sich ergebenden sozialen Belange stets in geeigneter Form im Recht zu erzwingen.

Allerdings sei nicht verhehlt, daß mit dieser Forderung, die wir auf Grund der sozialen Funktion des naturrechtlichen Eigentumsbegriffs an das öffentliche Recht stellen, der statische Eigentumsbegriff weithin aufgelockert ist. Der römische Eigentumsbegriff ist damit seiner Majestät entkleidet, wenigstens jener römische Eigentumsbegriff, den man gemeiniglich als solchen ansah. Man kann O. Spengler [2] nicht ganz Unrecht geben, wenn er sagt, daß der Besitzer eigentlich nicht wie im römischen Recht Träger von Sachen, sondern von zweckbestimmten Funktionen und Energien sei, die ihre Leistung zu erfüllen haben. Nicht nur der Kulturphilosoph, sondern auch der Jurist hat heute die notwendige Abkehr vom individualistischen Eigentumsbegriff des (vermeintlichen) römischen Rechtes erkannt. Der Franzose Léon Duguit [3] weist auf den (nach seiner Ansicht) vom römischen Recht völlig verkannten Charakter des Eigentums, nämlich seine soziale Funktion hin. Er meint sogar, daß das Privateigentum seiner Substanz nach kein individuelles Recht mehr sei. Zwar bestände es, im Gegensatz zum Kommunismus, noch fort, doch nur noch als gesellschaftliche Funktion. H. Fehr [4] sieht eine zweifache Art von Eigentum: das *bürgerliche* Eigentum, das in Sachen, Mobilien und Immobilien besteht, welche dem Bürger die Grundlagen für seinen notwendigen, täglichen Lebensunterhalt abgeben, und dem statischen, körperhaften Eigentumsbegriff ent-

[1] A. a. O. 41.
[2] Untergang des Abendlandes, Bd. II, 97 f.
[3] Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon, 1920.
[4] Recht und Wirklichkeit, Potsdam-Zürich, 1920.

spricht, und das *organisierte* Eigentum, das getragen wird von irgendeiner Organisation, das wirtschaftliche und soziale Energien auszustrahlen hat. Er meint, daß in diesem organisierten Eigentum, zu welchem das Unternehmen gehöre, die Zweckidee, also die Dynamik stark im Vordergrund stehe, ein Gedanke, der dem römischen Recht völlig fremd gewesen sei und ihm darum auch eine rechtlich wertvolle Erfassung des Unternehmens verbaut habe [1].

Dem Ethiker sind die vielen Stimmen aus Juristenkreisen, die den sozialen Charakter, der neben dem individualen im Privateigentum beschlossen ist, unserer Zeit ins Gedächtnis rufen, nur willkommen. Er ist mit L. Trotabas [2] darin einig, daß das öffentliche Recht das Privateigentum nicht anrührt, um es zu vernichten, sondern im Gegenteil, um es zu vervollkommnen und zu bereichern, um im Grunde die einzig richtige Auffassung des Eigentums zu verteidigen, die es versteht, auch die sozialen Belange, die im Sinn des Privateigentums mitbeschlossen sind, zu verwirklichen.

Anderseits hält der Ethiker daran fest, daß als Ausgangspunkt das Individualrecht zu gelten hat. Man wird aus dem Eigentum den statischen Charakter nicht entfernen können, ohne das Grundprinzip der Güterordnung, nämlich das Individualrecht, auszuschalten. Wie gefährlich es ist, den Herrschaftsgedanken aus dem Begriff des Privateigentums auszumerzen oder auch nur übermäßig zu lockern, beweist die Rechtsentwicklung in Deutschland in den letzten Jahren bis 1945, wo als maßgebende Rechtswirklichkeit nicht mehr das erworbene Recht des einzelnen, sondern nur noch die « Wirklichkeit der bluthaften und heimatlichen Existenz » anerkannt wurde [3].

Vor allen Dingen ist ein klarer, gefüllter Begriff des Gemeinwohles Vorausbedingung, wenn man von der Dynamik des Eigentumsrechts sprechen will. Wenn H. Fehr [4] meint, daß heute kaum noch jemand feste, unwandelbare Inhalte einer Rechtsordnung für das weltliche Recht annimmt, wenn er rundweg die Naturrechtslehre als eine überholte Illusion verwirft, wird der Rechtsphilosoph seiner dynamischen Rechtsauffassung gegenüber sehr skeptisch. Fehr nimmt den verhängnis-

[1] Der Eigentumsbegriff und das Unternehmen, Zschr. f. Schw. Recht, 47 (N. F.), 1928, 1-7. — Weitere Literaturangaben vgl. bei Haab, a. a. O. 40.

[2] In : G. Renard - L. Trotabas, La fonction sociale de la propriété privée, Paris 1930, 43.

[3] Gesetzgebung und Literatur, 17. Jahrg., Berlin 1936, 81.

[4] Recht und Wirklichkeit, 22.

vollen Gedanken Rudolf Stammlers auf, dem wir auch bei Kelsen begegnen, daß das Gesetz nur herrschen darf « kraft seines Widerhalls, den es im Volke findet » [1]. Damit wird aus der Dynamik des Rechts ein überaus verschwommener, trüber Begriff. Die Vorsicht, die Herm. Isay [2] gegenüber dem für die Dynamik fechtenden Eugen Rosenstock [3] walten läßt, ist darum mehr als verständlich : « Gerade, wer die Lehre Kelsens als lebensfremd und blutleer bekämpft, muß um so entschiedener dafür eintreten, daß Rechtsbegriffe die für ihre Anwendung erforderliche Klarheit und Schärfe behalten, und daß bildhafte Ausdrücke niemals Begriffe ersetzen können. » Die erforderliche Klarheit der Begriffe, welche die Dynamik in festen Zügeln hält, ist aber in erster Ordnung dem inhaltlich gefüllten Naturrecht zu entleihen. Wenn dieses mit Spott übergangen wird, fragt man sich billigerweise, ob es denn nicht noch besser wäre, beim steifen Begriff des römischen Privatrechtes zu bleiben, als sich dem Chaos auszuliefern. Dort ist wenigstens der Ausgangspunkt richtig, nämlich der ursprüngliche Gedanke, daß eine Rechtsordnung zu allererst auf dem Recht der Person aufzubauen hat, wenngleich vielleicht das römische Recht die notwendige Folge des Personalrechts mehr oder weniger übergeht, daß nämlich das Personalrecht als ein Recht aller Personen sich auf das Gemeinwohl auszurichten hat.

Das Privatrecht wird vom öffentlichen Recht nur dort beschnitten werden dürfen, wo es wirklich nötig ist, d. h. wo es um die Sicherstellung der Personalrechte aller geht. Um das Privateigentum gegenüber den sozialen Belangen etwas biegsamer zu gestalten, braucht es, wie reichlich dargestellt wurde, keinen neuen philosophischen, wohl aber einen modifizierten positiv rechtlichen Eigentumsbegriff. Im übrigen hat du Chesne [4] nicht unrecht mit seiner Ansicht, daß das heutige juristische Eigentum keineswegs das antike einseitig statische mehr sei, sondern bereits eine lebhafte Entwicklung nach der dynamischen Seite hin zeige. R. Gonnard [5] hat hierfür bezüglich des französischen Rechtes eine Unmenge von Beispielen gebracht, die den personalen Charakter des Eigentums manchmal geradezu in erschreckender Weise zu bedrohen scheinen. In der deutschen Verfassung von 1919 ist zu

[1] A. a. O. 25.
[2] ArchRWPhil 20 (1926/27), 628.
[3] Vom Industrierecht, Berlin 1926.
[4] Dynamisches Eigentum, ArchRWPhil 18, 468.
[5] La propriété dans la doctrine et dans l'histoire, Paris 1943.

lesen : « Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das gemeine Beste. »[1] Damit ist dem Eigentum die soziale Funktion zugeteilt, die ihm neben der individualen auch noch zusteht im Sinne von Art. 151 derselben Verfassung : « Die Ordnung des Wirtschaftslebens muß ein menschenwürdiges Dasein für alle gewährleisten. »

Da heute das Eigentum nicht mehr nur konsumorientiert, sondern auch — und zwar im großen Stil — produktionsorientiert ist, kann man die Berechtigung der Unterscheidung in bürgerliches und organisiertes Eigentum, oder, wie H. v. Scheel[2] die Unterscheidung ausdrückt, in Nutzeigentum und Produktiveigentum nicht ohne weiteres abstreiten. Eine Beschneidung der Herrschaftsgewalt über das Produktiveigentum ist unbedingt zu befürworten. Doch wird man auch hier nur von der Notwendigkeit ausgehen dürfen und das Planen darauf abstellen müssen, eine Wirtschaftsform zu finden, in welcher auch eine *wirtschaftliche* Freiheit aller — wenigstens in einem gewissen Ausmaße — erreicht wird, da die Herrschaft über die Güter nicht nur den Sinn möglichst ungezwungener Lebensfristung und Lebensfreude, sondern auch einer weitgehenden freien Gesamtgestaltung des Daseins hat. Nicht zügellose, nicht individualistische, aber geordnete wirtschaftliche Freiheit aller — selbst auf Kosten eines vielleicht sonstwie größeren wirtschaftlichen Fortschrittes — verbürgt am sichersten eine ruhige politische Entwicklung, die bewahrt ist von den Gefahren der Diktatur, von welcher Seite diese immer komme.

Es sei eigens besonders erwähnt, daß der Eigentümer organisierten Eigentums immer noch Besitzer bleibt, auch wenn er selbst das Eigentum nicht verwertet, sondern zur Verwertung andern bereitstellt. Er kann darum mit Recht seinen Anteil einfordern, der ihm für dieses Zurverfügungstellen zusteht. Selbstredend ist auch dieser Anteil (wie überhaupt jegliches Eigentum) nicht frei von sozialen Pflichten. Er kann darum einer Kontrolle unterworfen werden, erst recht dann, wenn er wiederum in den Produktionsprozeß einsteigt. Es geht aber nicht an, das organisierte Eigentum grundsätzlich aus dem Bereich des Privatrechtes zu streichen in Form einer kalten Sozialisierung.

Die im Privatrecht als uneingeschränkt bezeichneten Herrschaftsrechte haben dann und wann in der französischen Auslegung eine ziemlich anstoßend klingende Formulierung gefunden, indem man in Fort-

[1] 153, III.
[2] Hdwb. d. Stw. II, 297.

führung der römischen Auffassung darunter auch das Recht des « abusus » begriff. Dieser abusus ist aber nicht, wie man meinen könnte, mit Mißbrauch, sondern vielmehr mit « Verbrauch » zu übersetzen [1]. Es ist diesbezüglich das römische Recht falsch ausgelegt worden, wie F. Senn [2] überzeugend darlegte. Senn macht auch darauf aufmerksam, daß die Definition des Eigentums in Art. 544 des franz. Code civil absichtlich sich von der übertriebenen Deutung des Wortes « abusus » ferngehalten habe. Er weist auch nach, daß die « plena potestas » im justinianischen Recht niemals ein absolutes individualistisches Recht bedeutet habe, sondern nur besagen wollte, daß für den Fall, wo jemand eine fremde Sache in Nutznießung hatte, diese wiederum in den völligen Besitz (plena potestas) des Eigentümers zurückgehen solle, so daß dieser wiederum das Gut ge-brauchen und ver-brauchen könne.

Doch selbst dann, wenn man unter dem abusus den Mißbrauch versteht, ist die Formulierung nicht so ungeheuerlich, wie es zunächst scheint, sofern man die rein positive Rechtslage von der Gewissensbindung abhebt, die einen jeden Eigentümer auf Grund des Naturgesetzes verpflichtet. Das Nichtgebrauchen oder auch der Mißbrauch ändert an der Rechtslage zunächst nichts. Sofern man also diesen negativen Sinn in dem « Recht auf Mißbrauch » versteht, ist nichts dagegen einzuwenden. Solange ein Eigentümer, der seinen Besitz mißbraucht, das Eigentum oder ein anderes Naturrecht des Mitmenschen nicht schädigt, steht diesem kein Recht zur Klage oder zur selbstmächtigen Aneignung der mißbrauchten oder nicht gebrauchten Sache zu, auch vom philosophischen Standpunkte aus nicht. Im naturgesetzlichen Bereich ist genau zu unterscheiden zwischen den reinen Gewissensbindungen und den naturgesetzlichen Bindungen gegenüber dem Mitmenschen. Faßt man allerdings das Recht auf Mißbrauch im Sinne von Ungebundenheit im Gewissen, dann überschreitet man bereits die Grenzen der naturgesetzlichen Ordnung. Aus diesem Grunde kann auch der Staat nicht das Recht zum Mißbrauch « verleihen ». Etwas anderes aber bedeutet es, ob er erklärt, das Eigentumsrecht höre mit dem Mißbrauch nicht auf. Allerdings obliegt der staatlichen Autorität die Pflicht, auf dem Wege über das öffentliche (oder gemeine) Recht, für die Ausschaltung jeglichen Mißbrauches des Privateigentums zu sorgen, um den sozialen

[1] Vgl. G. Baudry-Lacantineri, ed. 14, par P. Guyot, I, Paris 1926, Nr. 1332.
[2] La notion romaine de la propriété, Annales de droit et de sciences politiques, Louvain 1939, 418-436. Geschichtlich interessant sind die Angaben, die Senn über die soziale Ausrichtung des Eigentums im römischen Recht macht.

Sinn der Güter zu unterstützen. Privates Eigentum mutwillig zu vernichten oder brach liegen zu lassen, verstößt im Grunde gegen die guten Sitten, da es immer Arme genug gibt, die der Güter bedürfen.

Unmöglich aber wird das öffentliche Recht jeglichen Mißbrauch ahnden können, der gegen die vom Naturgesetz auferlegte Gewissenspflicht verstößt. Hier muß die Erziehung zu sozialer Gesinnung helfend eingreifen. Doch reicht auch diese nicht aus, da im tiefsten Grunde nur die Verantwortung des Besitzenden gegenüber der Ordnung Gottes fähig ist, das nötige soziale Verantwortungsbewußtsein im Gebrauch der Güter zu erzielen. Nach christlicher Auffassung ist aber gerade der religiöse Teil des natürlichen Ethos schwerstens getroffen, so daß nur eine Erneuerung im Sinne des christlichen Ethos imstande ist, den Mißbrauch des Eigentums einzudämmen, wie überhaupt die soziale Ordnung in den Eigentumsverhältnissen wirksam herzustellen.

Literarische Besprechungen

Philosophie

J. Rüttimann: Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition? Untersuchung zu Gustav Siewerth : « Der Thomismus als Identitätssystem ». — Luzern, Räber. 1946. 123 SS.

Vorliegende Arbeit ist die Dissertation des gegenwärtigen Philosophieprofessors an der Kantonsschule in Luzern. Sie entstand unter der Leitung der Professoren Dr. P. A. Rohner O. P. und Dr. P. M. de Munnynck O. P. in Freiburg. Eine *materielle Einleitung* (1. Kap.) macht uns mit Siewerth bekannt. 1903 geboren, trat er 1922 ins Noviziat der Gesellschaft Jesu ein, das er 1924 wieder verließ. In Freiburg in Breisgau vollendete er seine Philosophiestudien, wo er 1938 die Habilitationsschrift : Der Thomismus als Identitätssystem einreichte. Der Krieg verhinderte sein begonnenes Werk weiterzuführen. Siewerth erstrebt als ideales Ziel die innere Begegnung zwischen Scholastik und deutschem Idealismus (S. 13).

Die kritische Prüfung dieser neuartigen Konzeption und systematischen Darstellung der aristotelisch-thomistischen Philosophie nimmt Rüttimann zum Gegenstand seiner Untersuchung.

Eine *formelle Einführung* (2. Kap.) macht uns mit den sprachlich und gedanklich nicht leichten Grundproblemen S. bekannt. Im Anschluß an den deutschen Idealismus sucht er ein erstes und oberstes Prinzip, eine alles Denken tragende Mitte, und findet dieses im exemplarischen, ideellen Sein. Seine Grundlehre ist die « *exemplarische* (ideelle) *Identität* » (13). Dieses als Grundprinzip genommen, sollte es ihm erlauben, den Thomismus nach einer neuen Richtung weiter zu entwickeln, und dadurch das bis jetzt noch nie erreichte Ziel einer systematischen Darstellung des Thomismus herbeizuführen. Siewerth verspricht sich zudem von einer solchen Darstellung die Aussöhnung bisheriger Gegensätze zwischen Thomas und Augustin, und was ihm noch mehr bedeutet, eine Begegnung des thomistischen, natürlichen Realismus mit dem deutschen Idealismus. Daraus erklärt sich das Bestreben S., das *Apriori* des menschlichen Denkens und dessen Natur aufzuzeigen. Dieses ist nach ihm sowohl real als ideal. Er nennt es das *Sein des Geistes*, die Wirklichkeit des Geistes. So wird bei ihm die Seinsphilosophie zu einer Philosophie des Geistes, zu einer neuen Geistphilosophie umgebogen (17).

Das Sein und das Apriori rufen nach einer Erklärung ihres Ursprunges. Die Beantwortung führt zu einer Auseinandersetzung auf erkenntnistheoretischem Gebiete. S. sucht die Aposteriorität der menschlichen Erkenntnis mit der Apriorität des exemplarischen Seins zu vereinigen. Er läßt aposteriorisch nur die Ideen « der besonderten Seienden » gewonnen sein, nicht die Idee « des intelligibelen Seins als solchem » (21), das nach ihm aprio-

risch gegeben ist. Die ganze Problemfülle spitzt sich auf die Frage zu: Ist der Grund der Möglichkeit unserer Erkenntnis eine *Illumination* oder eine *Abstraktion?* Im Zusammenhang damit steht die Frage nach der Beschaffenheit des Erkenntnislichtes. « Das Charakteristische der Lichtlehre Siewerths », sagt Rüttimann, « liegt darin, daß er das Licht in die Wesensform und in das Dasein verlegt, in die existierende 'urbildlich geprägte Form'. Demnach erkennt der Menschengeist im Lichte der urbildlich geprägten Form oder im urbildlichen Lichte der eigenen Wesensform » (23).

Das gestellte Problem nach dem Apriori ist auch die Frage nach der *Transzendenz* unserer geistigen Inhalte (23). Weil diese bei Thomas im Gedanken der « Teilhabe » ontologisch begründet ist, greift S. das Problem der Teilhabe und des Teilhabegedankens auf. Auf die Frage nach ihrer Natur weist er auf die exemplarische Identität hin. Eng verbunden damit ist das *Gottesproblem*, vor allem die Frage nach der Möglichkeit und Eigenart unserer Gotteserkenntnis. Siewerth will auf dem Wege des exemplarischen Seins zu Gott gelangen. Es ist ein großes Verdienst Rüttimanns, daß er in meisterhafter Klarheit und feiner Analyse die ganze Problemfülle in S. Schrift auseinandergelegt hat. Die Lösung aller Fragen würde eine Darstellung der ganzen aristotelisch-thomistischen Philosophie verlangen. Der Verfasser untersucht darum besonders S. Auffassung des Erkenntnislichtes, das Wesen und den Ursprung des menschlichen Apriori in der geistigen Erkenntnis. Er stellt sich zwei Fragen: 1. Steht die Thomasinterpretation Siewerths mit dem Denken des Aquinaten in Übereinstimmung oder bildet sie vielmehr eine Verbiegung, Umdeutung und Entstellung des Thomismus, und 2. steht der Vorschlag Siewerths mit dem menschlichen Philosophieren in Einklang oder gerät er mit den Tatsachen der Erfahrung in Widerspruch?

In Anlehnung an die vorzügliche Arbeit von M. Grabmann: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin, zeigt der Verfasser, wie sich seit der tiefen Begründung durch den Aquinaten die abstraktive Seinserkenntnis behauptete und der illuminativen den Rang streitig machte.

Anschließend befaßt sich Rüttimann mit Siewerths Lehre von der Wesensform als Grund der Erkenntnis (4. Kap.). Für S. ist die Seele als formeller Wesensgrund zugleich der « göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis » (50). Die menschliche Seele als aktuelle Form ist das Absolute, auf dem wir zu Gott gelangen können. Sie vermag uns zu Gott führen, « weil sie selbst in ihrem Wesen das Siegel göttlicher Abkunft trägt » (50). S. bekennt sich ohne Bedenken zu einer wesentlichen Unendlichkeit des Menschengeistes (50). Rüttimann findet bei Thomas I, 76, 1, daß die Wesensform des Menschen erster Grund der Erkenntnis ist. Ist sie aber auch ihr *nächster* Grund? Hier gehen die beiden Autoren auseinander. Von der entsprechenden Stellungsnahme hängt auch der Lichtcharakter der Wesensform ab.

Welches ist aber die *inhaltliche Bestimmung der Wesensform?* Nach S. ist sie ihrem Wesen nach urbildliche Wesensform (5. Kap.), darum ist auch ihr Sein urbildliches Sein. Die wirkliche, existentielle urbildliche

Wesensform ist der nächste Grund der Erkenntnis (57). Als solche begründet sie die Transzendenz der Erkenntnis. Die Seele oder das Wesen der Seele ist nicht nächster Grund der Erkenntnis, sondern der *tätige Verstand*. S. glaubt dadurch die Lehre des hl. Thomas wiederzugeben. Der tätige Verstand wird hier als das formelle Prinzip der Erkenntnis des Menschen angesehen (59). Er ist das menschliche Erkenntnislicht, worin alles erkannt wird. Das führt unwillkürlich zur Untersuchung über den Sinn des tätigen Verstandes bei S. und Thomas von Aquin. Ist der tätige Verstand als erkenntnisbegründendes Vermögen ein objektives oder subjektives Vermögen der Seele ? (6. Kap.).

Klar wird die Lehre des hl. Thomas über den intellectus agens dargestellt, ohne auf verschiedene Interpretationen der einzelnen Kommentatoren einzugehen. Er ist ein subjektiv aufzufassendes Erkenntnisvermögen des Menschen. Bei S. ist der « tätige Verstand » ein subjektiv-objektives Erkenntnisvermögen, d. h. ein formelles Erkenntnisprinzip (85).

Als letzte Frage steht der Lichtcharakter des tätigen Verstandes in Diskussion. Mit wohltuender Klarheit behandelt Rüttimann die *Lichtlehre* des hl. Thomas, was man umso höher einzuschätzen weiß, als man sich vorher durch die oft schwer verständlichen Darstellungen S. durchzuringen hatte. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser dem menschlichen *Erkenntnislicht* und behandelt das Licht als Erkenntnis*kraft*, Erkenntnis*mittel* und Erkenntnis*gegenstand*. Rüttimann zeigt, wie das Licht des *Seins* das erste Licht (als Gegenstand) menschlicher Erkenntnis ist. Dieses Licht wird vom Menschen in den Dingen der Welt geschaut. Darin besteht die *Intuition des Seins*. Weil dieses aber durch die abstrahierende und zuvor erleuchtende Tätigkeit des tätigen Verstandes gewonnen wird, weil also dieses Licht von der Welt her einfällt, ist es eine *abstraktive Intuition*. Sie ist der Ausgangspunkt unserer gesamten Begriffsbildung. Aus dem Lichte dieser abstraktiven Seinsschau folgt für den Menschen das Licht des Kontradiktionsprinzips, das Grundurteil aller Urteile (106). Der Lichtlehre des Aquinaten stellt Rüttimann die Lehre S. gegenüber. Dieser vertritt eine illuminative Seinserkenntnis, die von Gott her und zwar durch die existierende Wesensform geschieht.

Rüttimann setzt sich in seiner Schrift mit einem modernen Denker auseinander, dessen Werk sehr schwer und dunkel ist. Trotz der ungewohnten Terminologie hat er es verstanden, die Hauptgedanken S. lebendig herauszuschälen. Die klare Arbeit überzeugt, daß S. nicht nur von Thomas wesentlich abweicht, sondern auch dem tatsächlichen Leben nicht gerecht wird. S. hat das Bestreben, Thomismus und Idealismus zu vereinigen. Das kann nur durch Preisgabe der Wahrheit geschehen. S. weist sich als Philosoph aus, daß er beim Problem der Seinserkenntnis den Ansatzpunkt zur Versöhnung sucht. Da aber selbst die erste Seinserkenntnis abstraktiven und nicht, wie S. voraussetzt, illuminativen Charakter hat, wird der Versuch einer Versöhnung der Gegensätze illusorisch.

Diese unausgesprochene Folgerung drängt sich unwillkürlich auf, daß die ersten Urteile, die ersten Prinzipien der alles entscheidende Ausgangspunkt einer thomistischen Kritik sein müssen. Am Anfang steht das

Sein. Indem es im menschlichen Geiste aufleuchtet, wird sich der Mensch dessen bewußt, worin die geistige Anschauung der ersten Prinzipien besteht. So sind die Ausführungen Rüttimanns, vorzüglich über die thomistische Lichtlehre, auch für die heute vielumstrittene Frage des Ausgangspunktes der Kritik von wichtigster Bedeutung. Die unverkennbaren Vorzüge dieser Arbeit wecken den Wunsch auf weitere Gaben des verehrten Verfassers.

Stans. *Clodoald Hubatka* O. F. M. Cap.

M. Thiel O. S. B.: Philosophieren. Eine Anleitung. — Freiburg, Paulusverlag. 1947. 100 SS.

Das kleine, schmucke Buch, das der Paulusverlag hier vorlegt, « soll kein Lehrbuch der Philosophie sein, auch keine Einführung in sie, sondern eine Anleitung zum Philosophieren ». So stellt der Verfasser auf Seite 5 sein neues Werk vor. Und je konzentrierter man sich in die Lektüre versenkt, desto mehr staunt man sowohl über die Konsequenz, mit welcher er diese Idee verfolgt als auch über die klassische Weise, in der er sie verwirklicht.

Das *erste* : Die Konsequenz in der Bindung an das vorgegebene Ziel ist nicht ohne weiteres selbstverständlich. Denn so eine Publikation ist Wurf und Wagnis in Neuland hinein. Thiel deutet dies im Vorwort bescheiden an. Er hätte es ruhig noch kräftiger unterstreichen dürfen ; denn jenes « dringende Bedürfnis », das die Marktpropaganda so gerne als Etikette auf literarische Neuerscheinungen klebt, liegt in unserem Falle wirklich vor. Es gibt ja so viele, gute Antworten auf die Frage, was Philosophie sei, aber bitter wenige auf jene andere, wie man nun eigentlich zum Philosophieren komme. Daß Thiel überhaupt einmal den Versuch unternahm, zur Lösung dieses Problems einen Weg zu bahnen und in diesen 100 Seiten exklusiv und in geradezu peinlicher Treue nur an diese Lösung denkt, nur in « Anleitung » macht, das ist der erste große Vorzug seiner Schrift.

Und der *zweite* liegt in der Weise, wie er die sich selbst gestellte Aufgabe meistert. Man ist zunächst über diese, in philosophicis nicht gerade vordringliche Methode überrascht ; denn das Bild herrscht darin vor. Und zwar wird es nicht nur einfach flüchtig hingestellt, sondern breit, manchmal vielleicht etwas zu breit gemalt. Doch überzeugt man sich bald, daß dies die vielleicht einzige Möglichkeit ist, jenem Ziele näherzukommen, dem der Verfasser dienen will. Denn an diesen Bildern werden dann die philosophischen Grundgesetze erläutert oder die Ausgangspunkte zur Darstellung der wesentlichen, philosophischen Denktätigkeiten gewonnen. Und zwar beginnt es immer in ungewohnter, fast verblüffender Einfachheit, um dann fortschreitend tiefer und tiefer in letzte Zusammenhänge auszumünden. Übungen nennt der Verfasser diese Wegweisungen. Das ist ein gutes Wort. Es charakterisiert treffend, worum es ihm geht, und es dürfte auch den philosophisch nicht geschulten Leser ermuntern, den Kaufpreis an dieses wertvolle Buch zu wagen. Er wird es nicht bereuen.

Freiburg. *Luzius M. Simeon* O. P.

Dogmatik

Bernhard Durst O. S. B.: Dreifaches Priestertum. 2. Auflage. — Benediktinerabtei Neresheim-Würzburg. 1947. 95 SS.

Der um die Erforschung der theologischen Bedeutung der sakramentalen Charaktere verdiente Abt von Neresheim legt in der Studie über das dreifache Priestertum eine reife Frucht offenbar langer theologischer Besinnung vor, in der sich seine Erkenntnisse über Sinn und Zweck dieser Charaktere als besonders fruchtbar erweisen. Den Titel der Abhandlung will der Verfasser in folgendem Sinn verstanden wissen: « Die drei Dinge, die wir als Priestertum bezeichnen, nämlich das geistige Priestertum, der sakramentale Priestercharakter oder die Konsekrationsgewalt und der Taufcharakter oder die Vollmacht zum gültigen Empfang der heiligen Sakramente, sind nicht drei Unterarten, in denen sich das Wesen des Priestertums im allgemeinen verwirklichen würde, nicht drei Arten des Priestertums, sondern drei voneinander verschiedene Dinge, die aber doch in Beziehung zueinander stehen, weshalb sie mit dem gleichen Namen Priestertum, freilich immer in einem andern Sinn bezeichnet werden » (S. 8). Wesen und Eigenart einer jeden dieser drei Formen werden folgendermaßen bestimmt: Das *geistige* Priestertum besteht darin, daß das Geschöpf in Liebe Gott als den unumschränkten Herrn alles geschaffenen Seins anerkennt und sich ihm in Gesinnung und Tat vollständig übergibt. Es ist am vollkommensten im Gottmenschen, dem Hohenpriester Jesus Christus verwirklicht; aber alle Menschen, welche sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden, haben in abgestufter Form daran teil. Der Verfasser nennt es das *eigentliche* Priestertum, das *allgemeine* Priestertum, eine *formelle* Teilnahme am Priestertum Christi, eine Form des Priestertums, wodurch sich der Weihepriester nicht vom einfachen begnadigten Gläubigen unterscheidet. Das *sakramentale Amts- oder Weihepriestertum* besteht darin, daß der geweihte Priester die äußere Opferhandlung der Doppelkonsekration als Diener Christi ausführen kann, es ist dienendes Mitwirken mit dem Hohenpriester Jesus Christus in der Ordnung der Wirkursächlichkeit. Auf Grund des besondern *weihepriesterlichen Charakters* ist er werkzeuglich mithandelnd tätig bei der äußern Kundmachung der innern Opfergesinnung des Hohenpriesters Christus. Die dritte Form des Priestertums, dasjenige, das durch den *sakramentalen Taufcharakter* verliehen wird, ist etwas vom geistigen Priestertum und auch vom Weihepriestertum Verschiedenes. Aber der Taufcharakter hat eine besondere Beziehung zum Priestertum Christi, insofern er die Vollmacht gibt, bei der Eucharistiefeier und beim Gebrauch der heiligen Sakramente die vom Hohenpriester Jesus Christus selbst geleistete vollkommenste Hingabe an den Vater, sein Opfer geistigerweise gleichsam in die Hand zu nehmen und es mit Christus als Diener Christi, dem Vater darzubieten.

Für den Verfasser wird es eine Genugtuung sein, daß seine Ausführungen in sehr vielen Punkten ganz der Lehre des neuen Rundschreibens

Mediator Dei entsprechen. Das gilt im besondern für die grundlegende Bedeutung des innern Kultes, der beiderseits stärkstens betont wird ; es gilt für seine Auffassung vom Wesen des Meßopfers, die durchaus derjenigen des päpstlichen Rundschreibens entspricht, es gilt für die klare Unterscheidung zwischen den in Gnade, in Weihe- und Taufcharakter begründeten Formen des Priestertums, es gilt im Wesentlichen auch für die den einzelnen Formen des Priestertums zugewiesenen Akte und deren Begründung in Gnade, Weihe- und Taufcharakter. Im Sinne der Enzyklika müßte aber wohl auf folgenden Gedanken mehr Wert gelegt werden : Der Taufcharakter ist wesentlich bezogen auf die Kundwerdung des innern Kultes, auf die äußern Zeichen, die Species eucharisticae, insofern sie Symbole sind der immolatio incruenta und Zeichen der innern Opfergesinnung. Das vom Weihepriester in der Doppelkonsekration werkzeuglich gesetzte äußere Zeichen « gehört » den Getauften auf Grund seines Taufcharakters an.

Es dürfte auch fraglich sein, ob die Bezeichnung *eigentliches* Priestertum für das geistige Priestertum, das in der Gnade wurzelt, dem Geiste des päpstlichen Rundschreibens entspricht. Jedenfalls wird hier die Bezeichnung *Sacerdos* fast ausschließlich dem Weihepriester vorbehalten, während vom begnadigten und charakterisierten Gläubigen durchweg nur gesagt wird, er habe Anteil am Priestertum Christi und am eucharistischen Opfer. Dem Sprachgebrauch des Rundschreibens würde es sicher mehr gemäß sein, den Weihepriester als den *eigentlichen* Priester zu bezeichnen. Nicht unwesentlich für die sachliche Lösung dieser Frage ist die Bewertung des äußern Elementes des Opfers, welches die innere Opfergesinnung kundmacht. Betrachtet man es als zum *Wesen* des Opfers gehörig, als seinen « materiellen » und die innere Opfergesinnung als « formellen » Bestandteil, so wird man auch eher geneigt sein, das Weihepriestertum, das ja wirklich, wenn auch nur werkzeuglich für das Zustandekommen des wesentlichen materiellen Bestandteils des Opfers tätig ist, nicht nur als einen integralen, sondern als einen wesentlichen, wenn auch materiellen Bestandteil des Vollpriestertums zu betrachten. Vollpriester, Priester im eigentlichen Sinn ist doch derjenige, der beide Wesensbestandteile in sich vereinigt. Auch aus pastorellen Gründen empfiehlt sich dieser Sprachgebrauch, besonders angesichts der vielen irrigen Deutungen, welche der Terminus « Priester » in seiner Anwendung auf den Laien nach Ausweis des päpstlichen Rundschreibens in den vergangenen Jahren erfahren hat.

Diese kurzen Ausstellungen sollen uns aber nicht hindern, offen zu bekennen, daß die Abhandlung über das dreifache Priestertum dem Seelsorger sowohl wie dem Fachtheologen ausgezeichnete Dienste leistet zum tiefern dem Geiste des päpstlichen Rundschreibens gemäßen Verständnis des verschieden gestuften Priestertums und des eucharistischen Opfers.

Freiburg. *A. Hoffmann* O. P.

K. Rahner S. J.: Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII., « Mystici Corporis Christi ». — Zeitschrift für Katholische Theologie 69 (1947) 129-188.

Die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche, eine vitale Frage für alle, denen das Bemühen um die Una Sancta eine Herzensangelegenheit ist, bedarf auf Grund gewisser Formulierungen des Rundschreibens « Mystici Corporis Christi » einer vertieften theologischen Besinnung. Die Ergebnisse sorgfältiger Überlegungen bietet der Verfasser in vorliegender Abhandlung, die von der Erwägung ausgeht, daß in solchen Untersuchungen die Lehräußerungen der Kirche das Erste und Letzte sind.

Drei Fragen werden beantwortet:

Erste Frage: Was sagt die Enzyklika über die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche, d. h. *zur römisch-katholischen Kirche als der unter dem römischen Bischof sichtbar organisierten Gesellschaft der Gläubigen?* Bedingungen der Zugehörigkeit sind: Taufe, Bekenntnis zum wahren Glauben, Nichtgetrenntsein vom Verbande der kirchlichen Körperschaft, Nichtausschluß von ihm durch die kirchliche Autorität im Sinne des excommunicatus vitandus. Die Lehre des Rundschreibens ist, abgesehen von der letztgenannten Zugehörigkeitsbedingung, nur eine Bestätigung und neuerliche Einschärfung der traditionellen Lehre, welche darum erfolgte, weil in Unionsgesprächen zuweilen ein Kirchenbegriff vorausgesetzt wurde, nach dem auch die voneinander durch den Glauben Getrennten dennoch zusammen eine Kirche bilden.

Zweite Frage: Was sagt die Enzyklika über die Möglichkeit einer gnadenhaften Verbundenheit mit Christus für jene Menschen, die im Sinn der Anwort auf die erste Frage nicht Glieder der Kirche sind? Der Verfasser zeigt, daß auch hier die Enzyklika keine Aussagen macht, die über die bisher verpflichtende theologische Lehre hinausgingen. Sie lehrt nämlich einerseits die wirkliche Heilsnotwendigkeit der eigentlichen Zugehörigkeit zur Kirche, schließt aber anderseits die Möglichkeit der Rechtfertigung und des Heiles für jene Menschen nicht aus, die ohne persönliche Schuld der Kirche nicht als Glieder im eigentlichen und vollen Sinne angehören. Freilich hebt sie die positive Heilsmöglichkeit auch außerhalb der vollen tatsächlichen Kirchengliedschaft nicht hervor. Nur setzt sie, mehr als bisher terminologisch üblich war, die Ecclesia militans und das Corpus Christi mysticum gleich. Sie will so schon terminologisch die Gefahr aus dem theologischen Bewußtsein entfernen, die beiden Begriffe so zu unterscheiden, daß die Einzigkeit, Sichtbarkeit und Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche Gefahr läuft, verdunkelt zu werden.

Trotz dieser terminologischen Gleichsetzung von Kirche und Corpus Christi mysticum glaubt der Verf., man dürfe auch weiterhin das Corpus Christi mysticum als einen Begriff betrachten, der *über* die Kirche ausgesagt werde und im Sinne der Schrift und der Tradition einen weitern Sinn behalte, wofern man darauf achte, daß die bisher damit verbundenen Mißverständnisse und Irrtümer ausgeschaltet werden, denen zufolge die Heilsnotwendigkeit der Kirche verdunkelt wird. Die Zugehörigkeit zur

Kirche bleibt mittelhaft heilsnotwendig, im Sinne freilich einer hypothetisch mittelhaften Heilsnotwendigkeit, insofern sie vertretbar ist durch eine Zugehörigkeit in voto. In der Einzelinterpretation dreier, mit besondern Schwierigkeiten behafteter Sätze der Enzyklika gewinnt der Verf. die Bestätigung für seine These, daß die Enzyklika neben der schlechthinigen Zugehörigkeit zur Kirche noch eine geringere, eine lockere, gelten läßt, die freilich eine geringere objektive Heilsmöglichkeit biete, weil solche « Zugehörige » eben vieler Gnaden und objektiver Hilfen entbehren, welche durch die tatsächliche Zugehörigkeit in re zur sichtbaren sakramentalen Kirche geschenkt werden. Sie bietet darum auch keine eigenständige, gleichberechtigte Heilsmöglichkeit neben derjenigen, die durch die tatsächliche volle Gliedschaft gegeben ist ; vielmehr ist festzuhalten, daß jeder Gerechtfertigte irgendwie eine weitere Hinordnung und Verbindung mit dem sichtbaren Leib der Kirche eingegangen ist, daß jede Gnade Gottes in gewissem Sinn inkarnatorische, sakramentale und ekklesiologische Struktur hat.

Dem Verfasser werden alle diejenigen zu Dank verpflichtet sein, welche seinen sorgfältigen Untersuchungen entnehmen können, « daß das päpstliche Rundschreiben keineswegs die Unionsbewegung zu schädigen geeignet ist, sondern im Gegenteil durch erneute Hervorhebung unveräußerlichen Glaubensgutes der Kirche Fehlentwicklungen vorzubeugen sucht ». Die Union kann, so wie sie Christus haben will, nur die Einheit der Christen in der Kirche bedeuten, wie sie Christus gewollt hat und wie sie tatsächlich ihrem von Christus gestifteten Wesen und ihrer Verfassung nach immer in der römisch-katholischen Kirche bestand und besteht (175). Der V. macht aber auch deutlich, daß das Rundschreiben sich kein Urteil anmaßt über den guten Glauben und die Gnade der getrennten Christen und daß es das Vorhandensein eines großen Schatzes christlicher Wirklichkeit in Lehre und sakramentalem Leben anderer christlichen Gemeinschaften nicht leugnet. Die Ergebnisse sind unter Anwendung echter theologischer Methode gewonnen, welche von den Lehräußerungen der Kirche ausgeht, alle bisherigen Entscheidungen in dieser Frage berücksichtigt und voraussetzt, daß die Lehre der Enzyklika nicht in Widerspruch stehen kann zu der bisherigen Lehre der Kirche, was denn auch aus der Einzelinterpretation der entscheidenden Sätze erhellt.

Der *dritte Teil* der Abhandlung will, über die unmittelbare Ausdeutung der Enzyklika hinausgehend, eine *theologische Klärung bieten, wieso jedwede Gnade Gottes in gewissem Sinn eine inkarnatorische, sakramentale und ekklesiologische Struktur hat* und in diesem Ausweis neue Erkenntnisse über das Wesen der Kirche selbst gewinnen. Bei dem Versuche, die Frage zu lösen, inwiefern die mittelhafte Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche vereinbar ist, bietet sich die Annahme einer Mehrschichtigkeit der Wirklichkeit « Kirche » dar. Die beachtenswerten theologischen Überlegungen sollen nur kurz angedeutet werden und zum eigenen Studium anregen : Kirche im Vollsinne kann besagen : rechtlich, gesellschaftliche Organisation, « Kirche » genannt, *und* gnadenhafte Verbindung des Menschen mit Gott. Nun kann aber

Kirche als Sichtbarkeit und Zeichen der gnadenhaften Verbindung mit Gott noch einmal eine doppelte Wirklichkeit umfassen : Kirche als gestiftete rechtliche Organisation und außerdem *Kirche als durch die Menschwerdung geweihte Menschheit, als Volk Gottes.* Zur Kirche im letztgenannten Sinn hat das *Votum Ecclesiae* eine besondere Beziehung ; es « ersetzt nicht als guter Wille zur Kirche die reale Zugehörigkeit zur Kirche, sondern als personale Übernahme jener schon in der Ebene des *Geschichtlichen und Sichtbaren* liegenden Gliedschaft am Volke » Gottes an der durch die Menschwerdung geweihten Menschheit (187). Diese besagt schon eine *objektive* und der Willkür des einzelnen Menschen entzogene Hinordnung auf Kirche im eigentlichen Sinn, und darum ist der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zum Volke Gottes keine Beeinträchtigung des Satzes von der Heilsnotwendigkeit der Kirche im eigentlichen Sinn. Damit ist verständlich gemacht, daß es wenigstens für den erwachsenen Menschen eine Heilsmöglichkeit nicht gibt ohne reale Zugehörigkeit zu jener sichtbaren « Kirche », welche die geweihte Menschheit, das Volk Gottes ist, die ihrerseits eine objektive Hinordnung auf die Kirche im eigentlichen Sinne hat. Dieser abschließende Teil enthält wertvolle Ansatzpunkte, die sich als fruchtbar erweisen werden in der theologischen Arbeit, welche sich um ein tieferes Verständnis der Wirklichkeit, welche die Kirche ist, bemüht. Das gilt vor allem von den Ausführungen über die Kirche als Ursakrament und der Kirche als durch die Menschwerdung geweihte Menschheit.

Freiburg. *A. Hoffmann* O. P.

O. Cullmann : Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. — Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G. 1946. 224 SS.

Der Basler Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte behandelt die Frage nach dem « Zentralen in der christlichen Verkündigung » unter bewußter Meidung der Gefahr, das, « was uns selbst an dieser Verkündigung lieb ist, als ihren Kern, ihr Wesen, das uns Fremde dagegen als äußeren, abstreifbaren Rahmen hinzustellen », und geht von der Feststellung aus, daß die heute allgemeine abendländische Zeitrechnung des gleichzeitig Rück- und Vorwärtszählens von Christi Geburt aus der Zeit- und Geschichtsauffassung des Urchristentums entspricht, die das « Christusereignis » als zeitliche Mitte allen Geschehens betrachtet. In den zwei überaus klaren Einleitungsparagraphen « 'Biblische Geschichte' und Geschichte », sowie « Biblische Geschichte und Theologie », umreißt er kurz, um was es geht : um den « letzten Anspruch der Biblischen Geschichte gegenüber der allgemeinen Geschichte » und um « die Sinngebung der Biblischen Geschichte von der Heilstat Christi her ». « Alle Theologie ist ihrem innersten Wesen nach Biblische Geschichte », so wie alles, die Gesamtgeschichte, wie auch das Geschehen in der Natur von Gott in seinem Offenbarungshandeln gelenkt wird. Einteilungsprinzip der neutestamentlichen Theologie könne nur das Heilsgeschehen sein. Auch in der Dogmatik könnte dieses, statt

des trinitarischen, versucht werden. Jedoch beschränkt sich der Verf. darauf, « die Grundvoraussetzungen aller ntl. Theologie, nämlich die ntl. Zeit- und Geschichtsauffassung in ihrer ganzen problematischen Tragweite zu untersuchen ». Im großangelegten 1. Teil kommt die oikonomia des Heils zur Behandlung, die Feststellung der *fortlaufenden Heilslinie.* Grundlegend ist die Untersuchung über die ntl. Terminologie und Bedeutung der Begriffe καιρός, ὥρα, αἰών, und den betont zeitlichen Charakter aller Glaubensaussagen im N.T. Die Zeitauffassung der biblischen Offenbarungsgeschichte ist radikal *linear* im Gegensatz zur zyklischen des Hellenismus, wodurch auch der Standpunkt für die entsprechende Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit bestimmt ist. Im zentralen Geschehen des in der Zeit erschienenen Christus wird alles Vorausgehende einschließlich Prädestination und Präexistenz erfüllt und alles Zukünftige einschließlich Auferstehung des Fleisches und Ewiges Leben entschieden.

Dieses zentrale Geschehen ist die Mitte der Zeit, und zwar nicht mehr als das zu erwartende Kommen des Messias, sondern als das schon in der Vergangenheit abgeschlossene historische Leben und Wirken Jesu Christi. « *Die Mitte des Geschehens ist bereits erreicht.* »

Dazu ist noch besonders gegensätzlich dem Judentum gegenüber, daß dadurch eine neue Zeit*ein*teilung gegeben ist. Gewiß, dort wie hier haben wir es mit dem linearen Zeitbegriff zu tun, ja sogar mit derselben Dreiteilung der biblischen Zeitlinie : 1. vor der Schöpfung — 2. zwischen Schöpfung und Parusie — 3. von der Parusie an ; doch fällt im Judentum die Mitte zwischen dem bestehenden Aeon und dem kommenden zusammen mit der zwischen 2 und 3 gegebenen Zäsur, während im historischen Christus die Mitte faktisch *in* den Zeitablauf zwischen Schöpfung und Parusie hineintritt. « *Der zweite Abschnitt ist nunmehr aufgespalten* », die gleichbleibende Dreiteilung erfährt eine Überschneidung durch die neue Zweiteilung. Damit, daß die Dreiteilung weiter gilt — denn der Endabschnitt beginnt erst später — ist die *Spannung des « schon erfüllt » und « noch nicht vollendet »* gegeben. « Das Zentrum ist erreicht, aber das Ende steht noch aus ». Von hier aus erweist sich die ganze Perspektive, in die die konsequente Eschatologie Martin Werners und Albert Schweitzers das N. T. stellen will, als nicht richtig. Im Lichte des Urchristentums ist « der ganze Fragenkomplex Naherwartung — Parusieverzögerung ... theologisch belanglos geworden ». Von hier nimmt auch der Verf. das Licht zur Beurteilung aller in Teil 3 und 4 behandelten Fragen. Teil 2 ist eine Untersuchung über die « Einmaligkeit der Heilsepochen » : *ein* Mal, d. h. ein für alle Mal ; doch ist der Eigenwert jeder Epoche bestimmt durch ihre Beziehung zu dem zentralen zeitlichen Ereignis der Mitte, sei es nun heilsgeschichtliche Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Es liegt auf der Hand, daß der heilsgeschichtlichen Gegenwart besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird ; sie ist ja der eigentliche « Ort der Kirche ». Bereits im neuen Aeon und doch noch vor der Parusie, schon Ende und doch noch nicht das Ende — diese Spannung ist « die einzige Dialektik und der einzige Dualismus, den es im N. T. gibt ». Die bestimmende Mitte des Christusereignisses muß auch hier unbedingt als *zeitliche* Mitte aufgefaßt

werden und darf nicht *metaphysisch* umgedeutet werden im Sinne der Kierkegaardschen « Gleichzeitigkeit ». « In der Tat betonen wir ja der extremen Konsequenz des Protestantismus gegenüber, wie sie etwa bei Kierkegaard gezogen wird, daß die Rückkehr zum Christusgeschehen der Mitte nicht dazu verleiten darf, zu verkennen, daß die nachösterliche Gegenwart zeitliches Weitergehen des Heilsgeschehens bedeutet. » Der Verf. ist konsequent genug, um weder die den Jüngern des Herrn für die Zwischenzeit zugedachte Rolle, noch die Stelle Mt 16, 18 zu bestreiten. Wir haben also kein Recht, an seiner wissenschaftlichen Ehrlichkeit zu zweifeln, wenn er dennoch zu diesen beiden Punkten seine Vorbehalte der katholischen Lehre gegenüber einschaltet. Er sieht eben so ! Ausgehend von Eph. 2, 20 argumentiert er : « Das Fundament kann nur *ein* Mal gelegt werden. » Also kann Mt 16 nicht die biblische Rechtfertigung des Papsttums liefern und auch die apostolische Nachfolge ist nicht biblisch begründet !

Wenn hier kein « Metaphysieren » geschieht ? ! Was Petrus anlangt, könnte man dieses Argumentieren noch einigermaßen verstehen in Bezug auf das « auf diesen Felsen bauen », jedoch in Bezug auf die Schlüsselgewalt und auf Jo 21, 15 ff. versagt es ganz. Wozu der Herr ihm die Sendung gibt, *auf Erden* zu binden und *auf Erden* zu lösen und die Lämmer und Schafe zu weiden, ist dann einfach nicht zu erklären. Wozu gerade eben einen sündigen Menschen als sichtbares Haupt einsetzen, wenn alle ihm übertragene Gewaltausübung bei seinem baldigen Tode wieder aufhören soll ? Wozu überhaupt sichtbare Fundamente legen und diesen bestimmte Sendungen zuteilen, wenn der Bau zwar auf- und weitergeführt werden soll, die ihn leitenden Gewalten aber nicht fortbestehen sollen ?

Gerade die Tatsache, daß die Apostelära in die Nachpfingstzeit hinausreicht, ist ein klarer Beweis dafür, daß die Fundamentschicht nicht isoliert ist vom übrigen Bau. Wäre sie isoliert, dann wäre unverständlich, warum nicht auch anderes, was Christus der geschlossenen Zwölf übertragen hat, ohne « Nachfolge » zu bleiben hätte.

Noch viel mehr als solche Schlußfolgerungen, die hier ja nur angedeutet werden können, hat uns der historische Sachverhalt zu interessieren. Auch da müssen wir uns freilich der Kürze halber auf das beschränken, was durch Cullmanns Argumentation zur Diskussion gestellt wird. Er erblickt in der *Herausbildung des ntl. Kanons* die Abgrenzung zwischen « Mitte » und *entfernterem* nachösterlichem Geschehen. Hiedurch habe die alte Kirche selbst den entscheidenden Unterschied gemacht zwischen « der alten Tradition, die nun als Schrift kodifiziert wurde und der von nun an einsetzenden Tradition, die von jener aus kontrolliert und beurteilt werden sollte » und es könne von diesem Standpunkt aus « ein Wort, das sich im N.T. auf den Apostelberuf bezieht, nicht ohneweiters aufs Bischofsamt bezogen werden. Der Apostelberuf ist nicht übertragbar. Denn die Apostel sind im N.T. Zeugen der Auferstehung Jesu Christi, des im Fleische Erschienenen. Das können spätere Leiter der Kirche nicht mehr sein. » Abgesehen davon, daß der Verf. zwischen der mündlichen Überlieferung, deren Note gerade die Apostolizität ist, und Tradition im Sinne sich entwickelnder Gewohnheiten nicht klar zu unterscheiden scheint, führt er hier den Begriff einer

plumpen Identifizierung Bischof - Apostel ein, die der katholischen Kirche fremd ist. Gewiß, die Augenzeugenschaft der Auferstehung Christi ist einmalig — übrigens war sie ja gar nicht den Zwölf allein vorbehalten —, aber darin allein besteht ja auch nicht jenes *Amt*, das die Apostel empfangen hatten und das — nicht zur « Mitte » gehörend — von den Bischöfen weiter verwaltet wird. Wenn das Unübertragbare des Apostel*berufes* sich auf die Augenzeugenschaft beschränkt, dann hat uns der Verf. damit eigentlich eine ganz brauchbare Unterscheidung zwischen den Zwölf in ihrer Sonderstellung und den Nachfolgern der Apostel gegeben, aber auch eine klare Fassung dessen, was als *Amt* zu *übertragen* ist.

Dies finden wir bestätigt im Hauptdokument, das die Auffassung jenes « Augenblicks » widerspiegelt, auf den er sich beruft, um seine These, « Die Schaffung des ntl. Kanons ist ein Beweis der ursprünglichen Wertung des Apostolates als einer einmaligen Funktion », zu stützen : im Muratorischen Fragment. Dieses ist so empfindlich in Sachen der Augenzeugenschaft der Auferstehung, daß es den Verfasser des 3. Evangeliums mit den Worten charakterisiert : Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Im selben Zusammenhang heißt es jedoch : Quartum Evangeliorum Johannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et *episcopis* suis ... Wir haben hier einen voreusebianischen Bericht vor uns, der zwar in der Entstehung der Quelle jüngeren Datums ist als die Pastoralbriefe und die Prima Clementis, als Bericht jedoch die tatsächliche Lage der Zeit um 90 deutlich beleuchtet : Johannes ist in seiner Augenzeugenschaft streng isoliert, er ist darin einmalig. Zugleich aber ist er verwurzelt in der Schicht der condiscipuli et « *episcopi* sui », eben in jenem *Amt*, das, für die Kirchenleitung gestiftet, direkt Voraussetzung für das « Leib-Christi-*darstellen* » der Kirche ist. Schon die Tatsache des Bestehens der Promiskuität Apostel-condiscipuli-episcopi entspricht genau der katholischen Vorstellung von der Apostelnachfolge. Daß man sich nicht erst *nach* dem Tode aller Apostel darauf besonnen hat, durch die Gemeinde Männer zu bestimmen, die ähnliche *Amts*gewalt haben sollten, sondern daß zu Lebzeiten der Apostel « um sie herum », in ihrer « Schicht » Bischöfe auftauchen, wird durch die « apostolische Sukzession des Nebeneinander » bewiesen, des Nebeneinander in dem, was so wenig einmalig sein konnte, als die Zwölf der Leitung der ständig sich vermehrenden Gemeinden genügen konnten. Gerade in dieser Schicht des Nebeneinander war man sich über das Einmalige der Apostel so im klaren, daß sich die Bischöfe auch nach dem Tode der Zwölf nicht auf den Titel « Apostel » kaprizierten, obwohl er noch zu deren Lebzeiten gar nicht ängstlich gemieden worden war. Diese Beobachtung *stützt* nur die Annahme, daß die Bischöfe ehrlich darauf bedacht waren, sich nicht *mehr* beizulegen, als ihnen übertragen worden war. Daß endlich die Zwölf sogar schon in der Zeit der Kirchenverwaltung durch das Kollektivum des Apostelkollegiums einer Übertragung von Amtsgewalt nicht fremd gegenüberstanden, dafür ist Apg 6, 1-8 ein Beweis. In der Bestellung der Diakone haben wir die Elemente apostolischer Sukzession angeführt : Weitergeben von Amtsvollmachten, die die Zwölf haben — zwecks Arbeitsteilung, Vorschlag durch die Gemeinde, Bestellung durch die Apostel. Zwischen dem

« Wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch » und dem « Wie uns Christus gesandt hat, senden wir euch », kann weder ein innerer noch ein äußerer Widerspruch konstruiert werden. Es wäre zu wünschen, daß der Verf. selbst den ganzen Fragenkomplex um die apostolische Nachfolge zum Gegenstande eingehender Untersuchungen machen würde. Seine Begabung, seine Methode und vor allem auch seine Unvoreingenommenheit würde vieles in ganz neue Beleuchtung stellen.

Hier ist jetzt noch über Teil 3 und 4 zu referieren, in denen das allgemeine Weltgeschehen und der einzelne Mensch in Beziehung zum kyrios christos gebracht werden. Die Resultate der eingehenden Abwägung der einzelnen Lehrstücke und ihrer Zusammenschau sind hauptsächlich niedergelegt in den Kapiteln « Heilsgeschichte und christlicher Universalismus ». « Die Frage der Weltbejahung und Weltverneinung », dann in « Glaube und Erwählung » und in dem der Ethik gewidmeten Kapitel « Geistesgabe und Gottesgebot ». Besonders wertvoll scheinen mir die Ausführungen über « Staat und Heilsgeschichte » und über « Auferstehungsglaube und Auferstehungshoffnung » zu sein. Einer wirklich gründlichen Darstellung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches begegnen wir ja im ganzen Buche immer wieder.

Aller *Dualismus* zwischen Schöpfung und Erlösung, Naturgeschehen und göttlicher Weltregierung, Staat und Kirche erscheint ausgeschlossen. « Kirche und Welt sind nicht zwei Kreisflächen, die sozusagen nebeneinander liegen, sich vielleicht nur berühren oder schneiden. Sie sind auch nicht etwa identisch. Aber es gibt nicht neben der Christus-Erlöserlinie etwa noch eine besondere Gott-Schöpfungslinie. » Auch die ntl. Ethik ist bestimmt von der Gegebenheit, daß unser persönliches Leben verankert ist in der Zeitlinie des Christusgeschehens, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt. Ethik ohne Dogmatik ist im Urchristentum völlig undenkbar, alles Sollen beruht hier auf einem Sein.

« Der Imperativ ist fest verankert im Indikativ. Wir sind heilig, das heißt, daß wir uns heiligen sollen. » Nicht als ob der Verf. dem Menschen als homo lapsus — im Sinne Karl Barths — jede Möglichkeit absprechen würde, das Konkrete der geoffenbarten Geheimnisse abstrakt zu begreifen, seine theologische Anthropologie ist vielmehr die vom homo viator und deckt sich im Grunde mit der Skizzierung beim hl. Thomas (z. B. II-II q. 7), in der das Bezogensein auf die Christuslinie auch des Viators *vor* dem lapsus so eindeutig zum Ausdruck kommt. Es wäre überhaupt reizvoll, die Ergebnisse des Buches mit der Kirchenlehre im allgemeinen und mit der Theologie des hl. Thomas im besonderen zu vergleichen. Beiden, ich meine dem Verf. wie der offiziellen Theologie der katholischen Kirche, würde dies zur Ehre gereichen. Gewiß gäbe es viele Einschränkungen zu machen, einzelnen, doch zumeist untergeordneten Partien Cullmanns gegenüber. Im ganzen aber ist sein Werk ein bahnbrechendes Sichhindurchringen zur Erkenntnis der alles beherrschenden Tatsache vom menschgewordenen Wort und ein bewußtes Bekenntnis zum « Skandalon », das sich direkt als Prüfstein erweist. Diese Feststellung sollte uns aber nicht zum Gefühl überlegener Genugtuung des Rechthabens verleiten ! Das Buch sollte vielmehr gründ-

lich studiert werden, um sich an ihm zu stärken, aber in vielem auch, um sich zu kontrollieren.

Ilanz. *A. Scherzer* O. P.

Geschichte des Thomismus

J. P. Müller O. S. B.: Rambert de' Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra Corruptorium. Edition critique (Studi e Testi, 108). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. 1943. xxxiv-219 pp.

Der Herausgeber des Correctoriums « Circa » des Johannes Quidort (vgl. Divus Thomas 22 [1944] 124 f.) bereichert die Correctorienliteratur mit dieser Ausgabe um einen neuen, sehr wertvollen Text. Wiederum handelt es sich um eine über jedes Lob erhabene Edition. Diesmal hat zudem Müller dem dringenden Wunsche nach einem Sachindex entsprochen, der selbstverständlich den Gebrauch der Edition sehr erleichtern wird. Die Veröffentlichung dieses Textes ist vor allem deshalb höchst erfreulich, weil es von diesem Correctorium überhaupt noch keinen Druck gab, obwohl es als das wertvollste aller bisher bekannten Correctorien gelten dürfte. Ehrle nennt es « die reifste und gehaltvollste » Widerlegung des Wilhelm de la Mare (Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin ..., Zeitschrift für Katholische Theologie 37 [1913] 297), und ebenso bezeichnet es Grabmann (Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 348) als « die beste Verteidigungsschrift » der ältesten Thomistenschule.

Der Edition ist die einzige bisher bekannte Handschrift des Correctoriums « Quia » zugrunde gelegt : Bologna, Bibliot. universit. 1539, fol. 1-26v. Leider ist sie nicht vollständig. Das mitten im 16. Artikel abbrechende Apologeticum bezieht sich auf folgende Artikel der I Pars der Summa Theologica : q. 12, a. 2 ; 14, 11 ad 1 ; 14, 13 ; 15, 3 ad 3 u. 4 ; 25, 6 ad 3 ; 46, 2 ; ib. ad 1 ; 47, 2 ; 47, 3 ad 3 ; 50, 2 ; 50, 4 ; ib. ad 1 ; ib. ad 4 ; 50, 5 ; 51, 3 ad 5 ; 53, 2. Müller hält es für wahrscheinlicher, daß der Kopist seine Arbeit abgebrochen habe (S. xxi). Da er aber anderseits mit guten Gründen einen zweifachen Pariser Aufenthalt Ramberts annimmt und das Correctorium « Quia » in den zweiten kürzeren (1292-99) verlegt, ist es wohl nicht ausgeschlossen, daß Rambert das in Paris begonnene Werk nachher in Italien als Consultor der Inquisition und später als Bischof von Castello († 1308) nicht mehr abschließen konnte.

In der Einleitung erhalten wir wertvolle Aufschlüsse über Leben und Schrifttum Ramberts und im besonderen über das hier edierte Werk. In einigen Punkten dürfte Müller die bisherigen Forschungen rektifizieren und weiterführen. Daß Rambert († 1308) persönlicher Schüler des heiligen Thomas gewesen sei, läßt sich nicht beweisen. Aus dem Zeugnisse von Jakob von Metz (vgl. J. Koch, in : Archives d'histoire doctrinale et littér. du moyen âge 4 [1929] 177) lassen sich nur persönliche Beziehungen zwischen Thomas und Rambert erschließen. Nach dem Stande der heutigen Forschung ist das Apologeticum das einzige bis jetzt bekannte und

erhaltene Werk Ramberts. Wie Müller gut beweist, sind andere Rambert von Glorieux (Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13e siècle, n. 51 ; I [Paris 1933] 170 f.) u. aa. zugeschriebene Werke entweder sicher oder doch mit größter Wahrscheinlichkeit nicht echt, so vor allem das Speculum exemplare. Aus Ramberts Tätigkeit als Magister actu regens in Paris folgt allerdings, daß er einen Sentenzenkommentar geschrieben und Quaestiones disputatae de quolibet gehalten hat. Indes fehlt davon bis heute jede Spur.

Müller datiert das Apologeticum zwischen 1286/7 und 1299. Es ist also jedenfalls nach dem Correctorium « Circa » des Jean Quidort O. P. verfaßt worden, was sich schon daraus ergibt, daß Rambert das Correctorium « Circa » dreimal in seinem Texte benützt. Auch hält Müller nach wie vor, trotz Pelsters Zweifeln (Scholastik 18 [1943] 129), an seiner früheren Datierung des Correctoriums « Circa » fest : 1282-84.

Das Apologeticum unterscheidet sich von den übrigen bis jetzt bekannten Correctorien dadurch, daß Rambert sich in seiner Streitschrift nicht auf Wilhelm de la Mare beschränkt, sondern auch andere bedeutende, nicht namentlich aufgeführte Antithomisten berücksichtigt : Heinrich von Gent, Richard von Mediavilla, Aegidius von Rom, Siger von Brabant und die von Etienne Tempier, Bischof von Paris (1277), verurteilten Artikel. Dadurch erhöht sich der Wert dieses Correctoriums für die Erforschung der zeitgenössischen Scholastik ganz bedeutend.

Freiburg (Schw.) *Paul Wyser* O. P.

A. Walz O. P. : San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico. — Roma, Edizioni liturgiche. 1945. XII-238 pp.

Seit langem macht sich das Bedürfnis nach einer Biographie des heiligen Thomas von Aquin, die unserer heutigen Kenntnis des 13. Jahrhunderts entspricht, geltend. Man wird daher mit Dank das vorliegende Buch von P. Walz, Professor am Angelicum in Rom, entgegennehmen. Es bietet in stark erweiterter Form die Delineatio vitae S. Thomae, die der Verf. 1926 bei Gelegenheit des Zentenars der Heiligsprechung des englischen Lehrers veröffentlichte. Alle bekannten Quellen sind hier verwertet und sozusagen auch alle Einzelstudien zum Leben und Wirken des hl. Thomas. Der Verf. zitiert nebeneinander die verschiedenen Meinungen, in denen die einzelnen Forscher voneinander abweichen. Eine persönliche, begründete Stellungnahme wäre uns wohl lieber gewesen ; doch findet der Leser in den Fußnoten die Verweise auf die betreffenden Studien. Mit dem Leben des hl. Thomas gibt W. auch die Geschichte seiner Schriften mit den neuesten Ergebnissen über Authentizität, Chronologie usw. Das Buch schließt mit einer ausgewählten Bibliographie, einem ausführlichen Personen- und Ortsregister, sowie mit einer vorzüglichen chronologischen Tafel zum Leben und zu den Schriften des hl. Thomas.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

STUDIA FRIBURGENSIA

I. SERIE

(1) *Karl Keusch :* Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. XXXIX + 417 S. (1924). gb. Fr. 6.— br. Fr. 4.50

(2) *Stanislas J. Kolipinski :* Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin. VIII + 155 p. (1924). Fr. 2.—

(3) *P. Chojnacki :* Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. 157 p. (1924). Fr. 4.50

(4) *Paulus Tochowicz :* Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina. VIII + 133 p. (1926). Fr. 5.—

(5) *H. van Lieshout :* La théorie plotinienne de la vertu. X + 203 p. (1926) Fr. 6.25

(6) *Vincent Reginald Hughes :* The Right Rev. Richard Luke Concanen O. P., First bishop of New-York. XII + 232 p. (1926). Fr. 4.50

(7) *Johannes Kraus :* Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der Natura Communis. XIV + 143 S. (1927). Fr. 4.—

(8) *Othmar Perler :* Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. XI + 131 S. (1931). Fr. 5.—

(9) *Thomas M. Käppeli :* Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum. X + 135 S. (1931). Nur bei Abnahme der ganzen 1. Serie erhältlich. Fr. 5.—

(10) *Clément Dillenschneider :* La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme. XVII + 406 p. (1931). Fr. 8.—

(11) *Clément Dillenschneider :* La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Sources et synthèses doctrinales. VII + 307 p. (1934). Fr. 6.—

(12)* *M. Gétaz :* Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX[e] siècle. XVI + 290 p. (1940) Fr. 4.50

(13)* *Thomas Kreider :* Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen. XII + 179 S. (1941). Fr. 4.80

NEUE FOLGE

1. *Lorenz Volken :* Der Glaube bei Emil Brunner. XIX + 223 S. (1947). Fr. 10.20

Paulusverlag · Freiburg in der Schweiz

(* Die Bände 12 und 13 der I. Serie sind im Verlag der Universitätsbuchhandlung Freiburg erschienen.)

Die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein

Eine programmatische Rede des Gründers der Wiener Universität über den Aufbau der Glaubensbegründung und die Organisation der Wissenschaften

Von Universitätsprofessor Dr. Albert LANG

Nach dem Vorbild der Pariser und der Oxforder Universität wurde auch von der neugegründeten Universität Wien die hl. Katharina als die Patronin der Artistenfakultät verehrt und ihr Fest (25. Nov.) als akademischer Feiertag begangen. Im Jahre 1396[1] hat bei dieser Gelegenheit der Gründer bzw. Organisator der Universität, Heinrich von Langenstein, die akademische Festpredigt gehalten, die uns in dem « Sermo de sancta Katharina » des Cod. Pal. Vind. 5352 erhalten ist. Auf die Existenz und die Bedeutung dieser in der Langenstein-Literatur vorher unbekannten Predigt hat F. K. Heilig zuerst aufmerksam gemacht in seinem äußerst wertvollen Artikel : « Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen. »[2] Heilig nennt die Katharinenpredigt « kirchenpolitisch und wissenschaftsphilosophisch gleich interessant »[3] und bezeichnet ihre Edition als wünschenswert : « Diese Schrift, gleichsam Langensteins Schwanengesang, verdient, da sie sich in ihrem ersten Teil auch mit der Frage der natürlichen Glaubensbegründung befaßt, eine Veröffentlichung am ehesten. »[4] Mein Interesse war dadurch geweckt. Durch die Einsichtnahme in die Hand-

---

[1] Das Jahr, in dem die Predigt gehalten wurde, ergibt sich aus einer Bemerkung des Predigers : « Quia infirmitas scismatica, dolor intrinsecus ecclesiae, iam fere 19 annis languens et in se putrefactus sine medicamine se modo diffundit ad exteriora » (Cod. Pal. Vind. 5352, fol. 227va).

[2] RömQschrift 40 (1932) 105-176. Der Artikel bietet nicht bloß einen umfassenden Überblick über das bibliographische Material und beseitigt viele Irrtümer und Unsicherheiten über die Verfasserfrage, er gibt auch für die Biographie und die Beurteilung des großen Theologen neue Aufschlüsse.

[3] L. c. S. 186.

[4] L. c. S. 189, Anm. 174.

schrift [1] konnte ich mich rasch von der Richtigkeit dieses Urteils überzeugen. Der Sermo de s. Katharina darf nicht als eine die Legende vom Martyrium der hl. Katharina auswertende erbauliche Predigt von nur hagiographischem Interesse betrachtet werden ; sie ist vielmehr eine akademische Rede von geradezu programmatischer Bedeutung, die für die Beurteilung der Persönlichkeit Heinrichs von Langenstein wie für die Kenntnis seiner theologischen Einstellung und der Ziele und Tendenzen, die ihn beim Ausbau der Wiener Universität leiteten, gleich wichtig ist und daher von der Theologie- und der Universitätsgeschichte Beachtung verdient.

Die Forschung hat sich bisher vor allem mit der kirchenpolitischen Bedeutung des großen Hessen beschäftigt, der — neben Konrad von Gelnhausen — den Kampf gegen das verhängnisvolle abendländische Schisma eröffnet und auf das Geleise der konziliaren Theorie gelenkt hat und der bis zu seinem Tod auf die Bestrebungen zur Reform der Kirche und zur Beseitigung der schleichenden Krise führenden Einfluß behielt [2]. Damit ist aber nur die eine Seite und nicht einmal die wichtigste Seite seiner Bedeutung gewürdigt. « Nachhaltiger war », so urteilt mit Recht Heilig, « seine Tätigkeit als Gelehrter und Lehrer. » [3] Mit Heinrichs Namen ist vor allem die Entstehung und Entwicklung der Wiener Universität verknüpft ; von ihm empfing die neue Gründung ihre äußere Organisation und ihre innere geistige Richtung ; auf sein Ansehen, sein Geschick und seine geistige Überlegenheit geht zum guten Teil ihr rasches und glänzendes Aufblühen zurück, das sie zur führenden geistigen Metropole Deutschlands im ausgehenden 14. und im ganzen 15. Jahrhundert machte [4]. Heinrich von Langenstein hat « die Frage,

[1] Durch das gütige Entgegenkommen der Verwaltung der österreichischen Staatsbibliothek konnte ich, kurz vor dem Kriege, die Handschrift in München benützen.

[2] Vgl. O. Hartwig, Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein, Marburg 1858. A. Kneer, Die Entstehung der konziliaren Theorie ; zur Geschichte des Schismas und der kirchenpolitischen Schriftsteller Konrad von Gelnhausen († 1390) und Heinrich von Langenstein († 1397), Rom (Beiheft z. RömQschrift) 1893. F. Falk, Der mittelrheinische Freundeskreis des Heinrich von Langenstein : HistJhb 15 (1894) 517-528. K. Hirsch, Die Ausbreitung der konziliaren Theorie, Wien 1905.

[3] Heilig, a. a. O. S. 105.

[4] Die Universität Wien war schon 1365 durch Rudolf IV. gegründet worden (ohne theologische Fakultät). Sie hatte aber keine Bedeutung gewinnen können, weil es an fähigen Lehrern fehlte. Abhilfe brachte erst der Weggang der deutschen Professoren von Paris, als man dort die Urbanisten durch alle möglichen Schwierigkeiten gefügig machen wollte. Zwischen 1378 und 1383 kam es zu einem « véritable exode des maîtres parisiens ... vers les nouvelles universités allemandes »

ob Böhmen oder Österreich das Haupt des Imperiums bilden sollte, die politisch Rudolf von Habsburg auf dem Marchfeld mit dem Schwert gelöst, nun wissenschaftlich mit der Macht seiner Persönlichkeit entschieden » [1]. Die tiefere Erklärung für diesen Erfolg liegt aber in der geistigen Bedeutung Heinrichs von Langenstein als Gelehrter und Theologe. Er war ein Mann von gründlichem und umfassendem Wissen, der durch seine langjährige Wirksamkeit als gefeierter Lehrer, durch seine ausgedehnten Beziehungen zu den führenden Männern und geistigen Zentren seiner Zeit und nicht zuletzt durch seine zahlreichen und weitest verbreiteten, viele Gebiete umspannenden Schriften einen tiefgehenden und lange nachwirkenden Einfluß ausgeübt hat [2].

Der Wert der Katharinenpredigt dürfte gerade darin bestehen, daß sie etwas von der Vielseitigkeit und der geistigen Spannweite des bedeutenden Wiener Magisters verspüren läßt und zwar — bedingt durch ihren Charakter als Rede — in der lebendigen, vom unmittelbaren Eros der Persönlichkeit durchpulsten Form.

[M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II [5], Paris 1925, S. 181; vgl. A. Lang, Heinrich Totting von Oyta (BB XXXIII, 4-5), Münster 1937, S. 32 ff.], der von den Deutschen und besonders auch von Heinrich von Langenstein so freudig begrüßt wurde, « quo taliter sedentibus in tenebris efulsit lumen sapientiae » (Heinrich von Langenstein, Epistola informatoria an Friedrich von Brixen, ed. G. Sommerfeld, Mitteilungen d. österr. Inst. f. Gesch., Erg. B. 7, S. 469). Gerade zu dieser Zeit bemühte sich Albrecht III., die Wiener Universität zu frischem Leben zu erwecken. Er erwirkte von Urban VI. die Gründung der Theologischen Fakultät und konnte vor allem Heinrich von Langenstein, der sich bereits 1382 in den Rheingau, nach Eberbach und Worms begeben hatte, für die neue Universität gewinnen. Dieser wiederum vermochte durch sein Ansehen und seine persönlichen Beziehungen weitere berühmte Lehrer nach Wien zu ziehen, darunter vor allem Heinrich von Oyta, der nunmehr mit seinem Freund die Seele der Universität bildete: « qui unus cum magistro Henrico de Hassia de fundatoribus universitatis Wiennensis fuit principalis et primus » (Cod. XXX c. 7 der bisch. Bibl. Klagenfurt, fol. 1r). Näheres bei Lang, l. c. S. 37 ff.

[1] Heilig, a. a. O. S. 105.

[2] Die Zahl der unter dem Namen « Heinrichs von Hessen » überlieferten Schriften beträgt nach dem Urteil Heiligs (S. 176) gegen 300, die Zahl der Handschriften mit solchen Werken dürfte ins zweite Tausend gehen. Darunter finden sich theologische, philosophische, mystische, aszetische, astronomische Schriften; manche sind von großer Ausdehnung, so z. B. der Genesiskommentar, der in dem uns noch erhaltenen Originalkonzept Langensteins vier dicke Bände füllt (Cod. Pal. Vind. 4651, 4652, 4677 und 4678). Man hat deshalb geglaubt, dieses ausgedehnte Schrifttum auf die verschiedenen Träger des Namens Heinrich von Hessen verteilen zu müssen und hat besonders dem jüngeren Heinrich von Altendorf die aszetischen Schriften zuteilen wollen. Die eingehenden Untersuchungen Heiligs konnten aber die Autorschaft unseres Heinrich von Langenstein für die meisten und wichtigsten dieser Werke einwandfrei sichern.

Es sind hauptsächlich drei Probleme, die in der Predigt zur Behandlung kommen. Einmal gibt Heinrich einen systematischen Aufriß über den Weg, der zur Begründung des Glaubens einzuschlagen ist, sodann beschäftigt er sich mit dem Wissenschaftsproblem, der Entstehung, Beziehung und Rangordnung der Fakultäten, endlich verbreitet er sich über die in der Kirche herrschenden Mißstände. Ich will erst den Text der Predigt vorlegen (I.), sodann auf die Predigt als Ganzes, ihren Aufbau und Charakter eingehen (II.) ; darauf soll die Stellungnahme Heinrichs zur Glaubensbegründung (III.) und zum Wissenschaftsproblem (IV.) dargelegt und gewürdigt werden.

I. Der Text der Katharinenpredigt

Die Katharinenpredigt ist im Cod. Pal. Vind. 5352, fol. 214ra-229va enthalten und, wie es scheint, nur in dieser einzigen Handschrift uns überliefert. Trotzdem ich schon seit Jahren nach einem zweiten Textzeugen für diese Predigt fahnde, ist dieses Suchen bisher ohne Erfolg geblieben. Weder in den mir zugänglichen Handschriftenkatalogen konnte ich eine weitere Handschrift für die Predigt auffinden, noch auch durch Anfragen bei verschiedenen Bibliotheksverwaltungen eine solche ermitteln. Die gütig erteilten Auskünfte lauteten alle negativ. Das ist gewiß sonderbar, da die Werke Heinrichs von Langenstein so großes Interesse fanden und ungemein stark verbreitet waren. Liegt der Grund am Inhalt der Predigt, da sie sich mit Universitätsfragen beschäftigt und nichts von dem bietet, was die Abschreiber von Predigten suchten ? Aber es ist nicht gut anzunehmen, daß man sich in den Klöstern, die die meisten Schreiber stellten, nicht für die in der Katharinenpredigt behandelten Probleme interessiert hätte. Jedenfalls sind wir in der mißlichen Lage, den Text auf Grund einer einzigen Handschrift herstellen zu müssen, was allerdings durch den Umstand, daß die Handschrift einen guten Text bietet, wesentlich erleichtert wird.

Zunächst sei eine kurze Beschreibung des Codex gegeben, soweit meine Notizen ausreichen. Der Codex 5352 der Wiener Staatsbibliothek ist eine Pap. Handschrift mit 1 + 273 Bl. (21 × 30,5), in zwei Spalten geschrieben. Die Handschrift wurde, wie sich aus den vielen Jahresangaben am Schluß der einzelnen Stücke ergibt, von 1398-1403, offensichtlich in Wien, angefertigt ; sie hat ursprünglich dem herzoglichen Kolleg in Wien gehört.

Das erste Stück der Handschrift fol. 1r-51r trägt die Überschrift (von späterer Hand) : Decretum abbreviatum M. Jodoci de Hailbrun.

fol. 51v-59v Tractatus de distinctione spirituum des Heinrich von Langenstein ; geschrieben nach dem Vermerk fol. 59v im Jahre 1398.

fol. 60r Quaestiones aliquot theologicae selectae, quas olim aulares vocabant.

fol. 75r-80v Animae speculum Henrici de Hassia.

fol. 81r-88v Epistola ad episcopum Wormatiensem. Tractatus de Pater noster et Ave Maria von Heinrich von Langenstein.

fol. 88v-94v Hugo Cardinalis De poenitentia (Inc. : Confessio est animarum).

fol. 95r-109r Epistola pacis des Heinrich von Langenstein ; geschrieben 1399.

fol. 109r-142v Tractatus de decem praeceptis von Heinrich von Hessen (Inc. : Audi Israel praecepta Domini).

fol. 143r-152v Tractatus de conflictu rationis et conscientiae des Matthaeus von Krakau (Inc. : Multorum tam clericorum).

fol. 154r-164r Tractatus de potestate clavium (Inc. : Tibi dabo claves regni celorum).

fol. 164r-164v De quattuor sensibus sacrae scripturae (Inc. : Sciendum est in divinis scripturis).

fol. 164v-165r Versus de essentia Dei Henrici de Hassia.

Nun folgt eine Reihe von Werken, hauptsächlich von Predigten des Heinrich von Langenstein :

fol. 165v-171v Tractatus de incarnatione (Inc. : Quis mihi det verbum) ; geschrieben 1402.

fol. 175v-177v Determinatio quarundam positionum Ulme in dubium revocatarum (Inc. : Petrus apostolus). Es handelt sich um das Gutachten der Wiener Fakultät vom Jahre 1386 zu einigen Sätzen des Johann Müntzinger [1].

fol. 177v-186v Sermo de ascensione Domini von Heinrich von Hessen (Inc. : Sic veniet, quemadmodum) ; enthält viele Quaestiones und Conclusiones.

fol. 186v-194r Sermo de trinitate des Heinrich von Hessen (Inc. : Non est similis tui).

fol. 194r-201v Epistola ad Canonicos Regulares Claustroneoburgenses von Heinrich von Hessen (Inc. : Ecce nos reliquimus).

fol. 201v-209r Sermo de coena Domini des Heinrich von Hessen (Inc. : Accipite et manducate) ; geschrieben 1403.

---

[1] Vgl. A. Lang, Johann von Müntzinger, ein schwäbischer Theologe und Schulmeister am Ende des 14. Jahrhunderts : Grabmannfestschrift, Münster 1935, 1207 ff.

fol. 209r-214r Sermo de morte Christi (Inc. : Inclinato capite tradidit spiritum).

fol. 214r-229v Die Katharinenpredigt. In der Überschrift heißt es : Sermo de sancta Katharina virgine Henrici de Hassia. Inc. : Doctrix est disciplinae Dei. Expl. : Si sic rationabiliter araverimus, Dominus dabit nobis pacem et benedictionem suam, quam nobis concedat auctor pacis Spiritus Sanctus, qui cum Patre et Filio regnat in saecula super omnia Deus benedictus. Amen. Deo gratias etc.

fol. 229v-232v Epistola ad episcopum Wormatiensem Henrici de Hassia.

Es folgen dann noch verschiedene « Repetitiones », so « circa primum De Coelo » fol. 232v-237v, zu « De poenitentia et remissione » und anderen kanonistischen Texten fol. 237v sqq.

Daß die Katharinenpredigt von Heinrich von Langenstein stammt, steht einwandfrei fest. Vom Schreiber der Handschrift wird sie dem « Henricus de Hassia » zugeschrieben. Daß darunter Heinrich von Langenstein gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Die Predigt steht zwischen lauter Werken des Wiener Magisters, der immer in gleicher Weise als « Henricus de Hassia » bezeichnet wird. Dieses äußere Zeugnis für die Autorschaft Heinrichs von Langenstein verdient vollen Glauben, da es aus Wien stammt aus der Zeit unmittelbar nach dem Tode des berühmten Mannes. Außerdem wird dieses Zeugnis durch die Umstände, den Inhalt, die Datierung der Predigt zur absoluten Gewißheit erhoben. Der Magister, der 19 Jahre nach Ausbruch des Schismas bei einer auserlesenen Universitätsfeier in so autoritativer Weise zur Frage der Organisation der Universität und zur kirchlichen Krise der Zeit Stellung nimmt, kann kein anderer als Heinrich von Langenstein gewesen sein.

Bei der Veröffentlichung des Textes ist es mir zunächst um die Ausführungen unseres Magisters zu den fundamentaltheologischen und wissenschaftstheoretischen Problemen zu tun, die nicht bloß für die Geschichte der Theologie von Bedeutung sind, sondern bleibenden Wert beanspruchen können. Diese Ausführungen finden sich im ersten Hauptteil der Predigt, der, wie es damals üblich war, allein eingehend vom Prediger behandelt wurde und der zusammen mit der langen Einführung etwa vier Fünftel der ganzen Predigt ausmacht. Dieser Teil wird fast ganz veröffentlicht. Nur das Stück ist weggelassen, das die Legende vom Martyrium der hl. Katharina wiedergibt ; dagegen wurden, um einen Einblick in den Aufbau der mittelalterlichen Universitätspredigt zu ermöglichen, auch die einleitenden und verbindenden Stücke der Predigt in den Text aufgenommen. Von den beiden anderen Teilen

der Predigt, die, wie schon bemerkt, sehr kurz weggekommen sind, kann der zweite Teil, der nur eine kurze Exhortatio zu bußfertiger Demut bringt, kein spezielles Interesse beanspruchen.

Einer besonderen Rechtfertigung bedarf es aber, daß wir auch den dritten Teil, der die Stellungnahme Heinrichs zu den kirchlichen Mißständen enthält, nicht veröffentlichen, zumal diese Ausführungen auch rhetorisch und stilistisch beachtenswert sind. Man merkt die volle persönliche Anteilnahme des Predigers bei diesem Punkt. Er spricht mit innerer Ergriffenheit von der Not und Krise der Kirche; er deckt besonders die simonistischen Übelstände mit verblüffender Schärfe auf und geißelt sie mit beißendem Sarkasmus, der nur dadurch erträglich bleibt, daß er von religiösem Eifer und aufrichtiger Sorge um die Kirche getragen ist. Man fühlt deutlich, daß die Tatsache, daß das Schisma bereits seit 19 Jahren andauert, sich wie ein Alpdruck auf die Herzen legt, und daß die innere Bedrängnis, die keinen Ausweg sieht und keine praktischen Hilfsmittel anzugeben weiß, in schmerzlichen Klagen und harten Anklagen sich Luft machen will. Daß die Stimmung damals ganz pessimistisch, die Sorge sehr trübe, die Kritik ungeheuer bitter war, das ist eine wichtige Erkenntnis, welche die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein vermittelt [1]. Aber sonst bringt sie zu diesem

---

[1] Es seien wenigstens einige Proben aus diesem dritten Teil hier dargeboten, an denen das obige Urteil nachgeprüft werden kann.

Fol. 226rb: Et utinam beata Katharina hodie audiret lugubrem planctum Syon, sponse Christi, sancte matris ecclesie. Que clamans continue « expandit manus suas et non est qui consoletur eam ex omnibus caris suis » Trenorum primo (Thren. 1, 2). Unde propheta ibidem in persona ecclesie lamentatur prorumpens in hec verba: « Vocavi amicos meos et deceperunt me. Sacerdotes mei et senes mei quesierunt cibum sibi » (Thren. 1, 19). Ecce dicit aperte propheta quod sancta mater ecclesia vocat sacerdotes et seniores pro auxilio. Sed ipsi decipientes eam solum querunt que sua sunt et hoc est multum lamentabile. Sed et magis miserabile est quod sacerdotes et seniores non solum non iuvant, sed ipsi soli sunt qui ecclesiam formaliter destruunt et lacerant; amici facti sunt inimici, defensores fuscatores (? Ms.: fascatores), amatores oditores.

Es folgen dann verschiedene Texte aus Ezechiel, dessen Worte jetzt in Erfüllung gegangen seien. Unter Berufung auf Cant. 5, 7 stellt der Prediger dann fest (fol. 226va): quia ecclesia ipsa tota mactata est et ad caput percussa, ita ut ipsum cum toto corpore divisum sit in duas partes, quia capite seu pastore gregis Christi sic percusso disperse sunt oves (Ms.: omnes) eius in duos miseros greges et grex iste sic mactatus comeditur a carnificibus, Trenorum primo.

Fol. 226vb: « Quia sacerdotes mei, inquit ecclesia, quesierunt cibum », ubi supra (Thren. 1, 19). Nec se valet defendere a vermibus; tanta enim putrefaccio facta in volnere ecclesie propter defectum et dilacionem remedii, quod infiniti vermes sunt generati, qui plebem Dei corrodunt sicut escam panis. Surgunt pseudoapostoli Symon et Judas, qui diu antea perditi sunt, modo resuscitati sunt.

Thema nichts Neues. Wenn man nämlich die Klagen Heinrichs näher betrachtet, so muß man feststellen, daß sie recht allgemein gehalten und viel zu typisch und schematisch sind, als daß sie im einzelnen studiert zu werden verdienten. So werden die damaligen Zustände der Kirche mit Stellen aus den alttestamentlichen Propheten geschildert. Und noch allgemeiner sind die Vorschläge, die zur Reform dieser Übelstände gemacht werden. Außerdem hat der Prediger mit recht grellen Farben gemalt, so daß der Eindruck der Übertreibung und Verallgemeinerung sich aufdrängt. Er gefällt sich in harten Vorwürfen und drastischen Schilderungen der Mißstände. Der Verdacht, daß die Kritik Selbstzweck wird und zur anregenden Würze der Predigt dient, läßt sich nicht abweisen. Dieser Verdacht verstärkt sich, wenn man feststellen muß, daß ähnlich scharfe Attacken damals in den Predigten recht beliebt waren und daß die polternde Kritik an den verkommenen kirchlichen Zuständen zum ständigen Repertoire vieler Prediger gehörte. Die Predigten, die während des Konstanzer Konzils gehalten worden sind [1], sprechen hiefür eine deutliche Sprache. Ein Einblick in dieses Material genügt jedenfalls, um die Freude an solchen immer wiederkehrenden negativen und kritischen Ausstellungen zu trüben. Dabei habe ich gewiß den Eindruck, daß die Äußerungen Heinrichs von

---

Avaricia clericorum suscitavit ipsos. Symon vendit ubique Spiritum sanctum sub forma iubilei. Non est villa et ulla capella, quin in ea sit ablucio a pena et a pecunia. Judas vero ubique vendit Christum et eius patrimonium. Omnes accurrite! Omni habenti dabitur. Prelati nostri sunt graciosi. Ecclesie sunt in bono foro. Audacter currite! Nullus adhuc neglexit se pro quacunque data vel clausula ante vel post infernum, hoc intelligatis sic, si habet pecuniam. Utinam esset eciam modus vendendi Patrem, sicut venditur Filius et Spiritus sanctus. Et ego probabiliter credo quod in hoc tempore gracioso daretur nobis in bono foro, quia totus ecclesie thesaurus hodie aperitur et hominibus liberaliter erigatur dyabolice. Sed quia heu prelati mercatores nostri non possunt vendere Patrem, ideo eciam apponunt vendere reliquas margaritas ecclesie. Et ecce nunc margarita ecclesie preciosissima, scilicet veneranda crux Christi, per multos mercatores portatur ad forum. Homines iam tantum sunt saciati Spiritu sancto in monstrancia iubilei ipsis vendito, quod amplius non curetur. Immo gratis nolunt habere, cum ipsis exhibetur. Ulmensibus fuit exhibitus iubileus et ipsi noluerunt eum habere. Quia ergo Spiritus sanctus propter familiaritatem eius amplius non curatur, ideo oportuit mercatores nostros aliquid rarius exponere. Et ideo iam pseudoapostoli ubique predicant crucem Christi.

Fol. 227ra: Si verum est verbum Salvatoris nostri: « A fructibus eorum cognoscetis eos », tunc vehementer timeo propter dicta et dicenda, quod Bonifacius non est bonifacius, et quod Benedictus non sit benedictus; timeo eciam quod pape nostri non sunt sanctissimi, ut deberent. Quos miseros! O miserabile tempus!

[1] P. Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils, Freiburg 1933.

Langenstein über die Mißstände in der Kirche sich nach Inhalt und Form weit über die vieler Prediger auf dem Konstanzer Konzil erheben. Trotzdem hielt ich es nicht für nötig, die vielen schon bekannten Stücke dieser Art um ein weiteres zu vermehren. Was Heinrich zu Schisma und Simonie zu sagen hat, ist viel konkreter aus seinen kirchenpolitischen Briefen zu ersehen. Hier liegt der Grund, warum auch der dritte Teil der Predigt von der Veröffentlichung zurückgestellt wurde.

Den Text habe ich nur dort verbessert, wo mit Gewißheit ein Versehen oder ein Irrtum des Schreibers anzunehmen war. An diesen Stellen wurde, um eine Nachprüfung zu gestatten, jeweils im Apparat die Lesart der Handschrift angegeben. Ergänzungen, die ich für nötig hielt, sind durch ⟨ ⟩ gekennzeichnet. Dagegen habe ich Worte der Handschrift, die nach meiner Ansicht zu streichen sind, zwischen [ ] gesetzt. Was zwischen ( ) in kursiver Schrift steht, ist zum Zweck der Übersichtlichkeit des Druckes von mir beigefügt. Die Korrekturen, durch die der — offenbar kundige — Schreiber seine Schreibversehen selbst verbessert hat, habe ich nicht eigens vermerkt. Auch rein orthographische Varianten — z. B. schreibt die Handschrift manchmal 'Katarina' und fast regelmäßig 'rethores' — habe ich nicht immer angegeben. Während ich für die Edition des Textes die mittelalterliche Schreibweise der Handschrift beibehalten habe, hielt ich es für richtiger, die in die Abhandlung eingefügten Zitate in der heute üblichen Form wiederzugeben.

HENRICI DE HASSIA SERMO DE SANCTA KATHARINA VIRGINE

Doctrix est discipline Dei, Sap. 8[1]

Reverendi patres, magistri et domini! Quod sacrosancta Christi ecclesia orthodoxa, militans in hac lacrimarum valle, sanctorum triumphancium in curia celesti solempnis decrevit celebrare, hec inter ceteras non videtur esse causa non minima, quia interim, quando in presenti exilio *214rb* degimus, pene omnes ingratitudinem / et indignacionem omnipotentis Dei peccando incurrimus et « nescit homo, quando amore vel odio dignus sit »[2]. Ideo nobis non expedit statim et immediade quodammodo erecta cervice transire ad faciem omnipotentis Dei sub dubio, quo rei sumus criminis lese maiestatis. Si servus existens in indignacione domini terrestris ad presenciam eius non audet pervenire, sed premittit aliquem, quem scit esse in gracia domini sui, quanto minus nos servuli existentes in ingratitudine illius qui est « rex regum et dominus dominancium »[3] ad faciem eius presumimus transire. Omnino igitur necessarium est nobis premittere aliquem advocatum aut intercessorem, quem scimus esse in gracia eterni principis, quales sunt sancti Dei omnes in curia sua, aula eius regia, triumphantes et potissimi, qui in curia principalius ministrantes lateribus regis sunt propinquores. Huius rei gracia recurramus ad totam familiam curie celestis, unde pro nobis intercedat ad Dominum, cuius maiestatem lesimus, ut pro nobis impetret salvum ingressum et indulgenciam peccatorum. Et in tanta multitudine celestis familie eligamus unum advocatum, qui in hoc exercitu beatorum habeat verbum ad Dominum; eligamus, inquam, sanctum familiarem Domino et magis propinquum, cuius verbum in auribus tanti regis sit magis acceptum.

Sed quis est iste? Nonne chorus virginum, in quo est nostra virgo Katharina, cuius solempnitatem agimus, regi celesti est maxime familiaris et propinquissimus, eo quod chorus virginum hodie specialius exsultando sequitur virginem virginis, agnum videlicet immaculatum, quocunque ierit[4], cantando ei hodie cum ecclesia nostra militante ympnum glorie[5] elegianciori modulo atque dulciori, letificantes civitatem Dei ad laudem castissime virginis Katharine. In quo quidem choro electissima virgo Maria agno immaculato est propinquissima, quia ipsa proxime post eum ducitur, eo quod sit mater illius agni, Dei videlicet et hominis Jesu Christi. Hanc igitur virginem, que inter omnes virgines est benedicta filioque suo familia- *214va* rissima, omnibus sanctis Dei et virginibus preeligamus, / ut ipsa sit nostra advocata et omnium sanctorum prelocutrix, faciens verbum nostrum ad

4 sacrasancta 7 quando] quod

[1] Sap. 8, 4. [2] Eccl. 9, 1. [3] Apoc. 17, 14; 19, 16.
[4] Apoc. 14, 4. [5] Apoc. 14, 3.

hunc agnum, Dominum nostrum Jesum Christum; igitur accedamus et accedentes ipsam salutemus dicentes: Ave Maria, gracia etc.

(*Introductio thematis.*) « Doctrix est discipline Dei », Sap. loco quo supra. Venerabilis doctor Robertus Holkoth[1] super librum Sapiencie, ubi thema, notat quod disciplina tripliciter capiatur in scriptura: primo generaliter pro informacione sive doctrina, de quo Prov. 1[2]: « Audi fili mi, disciplinam patris tui et ne dimittas legem matris tue. » Secundo accipitur pro morum composicione, verborum et gestuum. Sic ille dicitur disciplinatus, qui honeste et irreprehensibiliter se gerit in ornatu, verbis et gestu. De ista disciplina loquitur Hugo De institucióne noviciorum[3] dicens: « Disciplina est omnium membrorum motus ordinatus et disposicio decens in omni habitu et accione. » Et epistola secunda de disciplina et habitu virginum[4]: « Disciplina, inquit, est custos spei, retinaculum fidei, itineris dux salutaris, fomes ac nutrimentum bone indolis, magistra virtutis; facit in Christo manere semper ac iugiter Deo vivere, ad promissa celestia et divina premia pervenire. » Jacobus in Canonica sua[5] inquit: « Quis sapiens et disciplinatus inter vos? Ostendat ex bona conversacione operacionem suam in mansuetudine. » Et devotus Bernhardus ⟨epistola⟩ 113ma[6] recommendat hanc disciplinam dicens: « O quam compositum reddit omnem corporis statum nec non et mentis habitum disciplina! Cervicem submittit, ponit supercilia, componit vultum, ligat oculos, cachinnos cohibet, moderatur linguam, frenat gulam, sedat iram, format incessum. » Tercio accipitur disciplina pro flagellacione illata causa castigacionis, Prov. 23[7]: « Noli subtrahere a puero tuo disciplinam; si eum percusserit virga, non moritur; tu virga percucies eum et animam eius de inferno liberabis. » Ista distinccio quoad primum et tercium membrum distinctive est beati Augustini XIV De Trinitate capitulo primo[8], ubi sic inquit: « Disciplina est que utique a discendo nomen accepit; unde et scientia dici potest. Ad hoc / enim 214vb
queque res discitur, ut sciatur. Quamvis alia racione in hiis que pro peccatis suis unusquisque patitur mala ut corrigatur, dici soleat disciplina. » Et pro ista accepcione allegat ibidem Apostolum ad Hebr. 12[9], qui dicit: « Quis

19 reddit] rem 23 Prov. 43 25 percuciens 26 membra

[1] Robert Holkot, Super sapientiam Salomonis (Spirae 1483) cap. 8, lect. 107. Die Ausführungen über den dreifachen Sinn von discipina sind beinahe wörtlich aus Holkot übernommen. Hinzugefügt hat Heinrich die Zitate aus Cyprian, Bernhard und Augustin.

[2] Prov. 1, 8.

[3] Hugo von St. Viktor, De institutione novitiorum c. 10: PL 176, 935 B.

[4] Cyprian, Liber de habitu virginum c. 1: PL 4, 440 B sq.

[5] Jac. 3, 13.

[6] Bernhard von Clairvaux, ep. 113, 5: PL 182, 258 D.

[7] Prov. 23, 13.

[8] De trin. 14, 1: PL 43, 1036 sq. (Dort steht notione statt ratione).

[9] Hebr. 12, 11: « Omnis autem disciplina in praesenti quidem videtur non esse gaudii, sed moeroris: postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam, reddet iustitiae. »

enim est filius, cui non det disciplinam pater eius » ; et subdit supra dicens : « Omnis vero disciplina ad tempus non gaudii videtur esse, sed tristicie ; postea vero fructum pacificum hiis qui per eam certaverunt reddet iusticie ! »

Hac itaque distinccione premissa pro introduccione thematis descendo ad propositum et dico quod nostra venerabilis Katharina, arcium magistra famosissima, est doctrix omnifarie discipline Dei :

(1.) doctrix discipline Dei per sciencie et doctrine in alios erudicionem,

(2.) doctrix discipline Dei per morum et virtutum exemplarem ostensionem,

(3.) doctrix discipline Dei per viciorum castigacionem et multorum tormentorum passionem. Ex quibus sequitur manifeste quod prenominata virgo Katharina simpliciter doctrix est discipline Dei, quod est verbum thematis introducendum. Et ut brevius antecedens possit declarari, secundam et terciam partem ipsius tangam aliqualiter in declaracione partis prime.

(*Declaratio partis prime.*) Dixi igitur primo quod nostra Katharina, arcium magistra subtilissima, est doctrix discipline Dei per sciencie et doctrine in alios erudicionem. Et hoc manifestat nobis ipsius vita descripta nobis per historias, quas ex admissione orthodoxe ecclesie credimus sincere dignas fide. In quibus nobis summarie scribitur, quomodo Katharina, puella annorum ⟨duo⟩ deviginti, speciosa valde, artibus omnibus sufficientissime edocta liberalibus, adeo ut nulla sophistice artis argucia posset supplantari, preterea fuerit veritatibus theologicis divinitus inspirata. Hec utroque gladio, humano videlicet et divino, Maxencium, tyrannum saevissimum ecclesiam Christi persequentem, prostravit cum suis infidelibus ; rhetores disciplina Dei potenter eripuit a vanis erroribus ; reginam convertit a paganis ritibus ; Porphirium cum suis militaribus adiunxit celorum agminibus. Hec pro triplici disciplina Dei, qua eos docebat, laureatur triplici corona cum sanctis martiribus, virginibus et beatis doctoribus.

215ra Hic considerandum occurit que et qualis / fuerit disciplina, qua doctrix Katharina tot arcium magistros et infideles ceteros ab ydolorum erroribus convertit et ad viam veritatis, ad viam scilicet orthodoxe fidei katholice, tam potenter efficaciterque perduxit. Hec indubie est miranda disciplina, qua virgo iuvenis, puella tenera, sexu fragilis et solitaria, tot tantosque viros barbaros, arcium magistros omnique mundana sapiencia plene edoctos, nedum et imperatorem aggredi presumit et audet eos arguere de suis paternis erroribus et antiquissimis tradicionibus. Et mirabilius est, quomodo eos potuit convincere et de cultu ydolorum retrahendo ad viam reducere veritatis, ad viam vite, que tradicionibus philosophorum gentilium est omnino contraria, que a naturali modo cognoscendi est remotissima, sicut sunt articuli fidei nostre.

---

1 pater] *corr. ex* patris
6 venerabilis *add.* nostra
26 gladio] gaudio
30 triplici disciplina] tercio discipula

Pro quorum *declaracione* advertendum est quod eterna Dei sapiencia volens omnem hominem salvum fieri [1] in conversione peccatorum ad Deum est primaria et principalis causa, ut hoc supponi debet in omni accione ; sed et spiritus angelici et homines devoti cause ministeriales et dispositive et eciam intellectus et affectus, quibus homo disponit se ad Deum.

Quo premisso *respondetur* quod aliqui infideles ad fidem sunt conversi *oracionibus*, aliqui sunt convicti racionibus, aliqui simul utrisque tam racionibus quam oracionibus. *Oracione* quidem, quoniam sermo Dei tunc est vivus et efficax, cum est doctorum sive predicatorum vite perfeccio et pura sanctitas, sicut fuit de beato Stephano Act. 6 [2], ubi dicitur quod « disputantes cum Stephano non poterant resistere sapiencie et spiritui, qui loquebatur ». Sic enim recitant annales historie, quod in primitiva ecclesia sancti patres suis oracionibus plures philosophorum ad Deum converterunt et a suis erroribus absolverunt, cum racionibus non poterant. De istis patet libro X ecclesiastice historie [3] et libro II historie tripartite [4]. Predicator ergo et doctor, volens cum inimicis certamen inire ad fidei defensionem, ad ipsorum salutem et ab erroribus revocacionem, haureat primitus a Domino Deo fluenta gracie et illa se impleat, ut amore divino ferveat et ipsum datorem / *215rb* verbis exoret, ut ipsi verbo tribuat virtutem ad corda audiencium penetranda. « Hominis enim est preparare animam, Dei autem est gubernare linguam » Prov. 16 [5]. « Vere enim dabit Dominus verbum evangelisantibus virtute multa » [6], in illis inquit qui vere sunt evangelisantes. Hanc enim graciam habuerunt doctores sancti et doctores discipline Dei, devotissime verbum divinum seminantes et fructum copiosum ad horreum dominicum apportantes, quod verba proferebant secundum qualitatem auditoris et utilitatem, prout ait *Haymo* super primam epistolam ad Cor. 14 [7] : « Sic enim legitur in vita sancti Cesarii, quod Spiritus sanctus sermonem suum disponebat, ut hominum consciencias verbis suis percuteret. » Sic eciam legitur de quadam paupercula captiva, quod oracionibus suis et vita unum totum regnum ad fidem Christi convertebat, ut patet libro X ecclesiastice historie cap. 11 [8]. Magnifica ergo potencia Dei et mirifica eius clemencia, qui per unam captivam fidelem unum totum regnum ad se convertit, potuit per tante sanctitatis virginem oracionibus

11 Act. 8 21 animum 30 quodam 32 libro IV

[1] 1 Tim. 2, 4.

[2] Act. 6, 9.

[3] In den von Rufinus nach Gelasius von Caesarea angefügten Teilen : PL 21, 469 B (ed. Schwartz/Mommsen, Leipzig 1908, II, 2, 962 ff.).

[4] Cassiodorus, Historia tripartita I c. 2 ; PL 69, 884 sq. bes. 885 C.

[5] Prov. 16, 1.

[6] Ps. 67, 12.

[7] PL 117, 591 A (dort : omnium conscientias).

[8] Eusebius, Historia eccl. X, 11 = Rufinus, Hist. eccl. I c. 10 : PL 21, 480 sqq. (ed. Schwartz/Mommsen II, 2, 973 sqq.).

ad se fusis convertere quinquaginta rhetores sine hoc quod eos racionibus convicisset.

Ex quibus sic recitatis infero aliqua :

(1.) Primum quod magis efficiunt hominis perfeccio et vite sanctitas, ut pro Christo certantes vincant, quam sciencie luminositas. Propter quod ait Dominus Isaie 40 [1] : « Super montem excelsum ascende tu qui evangelizas Syon », id est super eminenciam vite, prout exponit Gregorius super Ezechielis lib. I omelia XI [2]. Et ideo talis dicitur speculator, Ezech. 3 [3] : « Speculatorem te dedi domui Israel. »

(2.) Secundum : Sepius plus operatur in conversione infidelium ad fidem devota oracio simplicis laicalis vel illitterati hominis quam persuasio qualisqunque sciencialis luminis ; patet quoniam sancti patres simplices et illitterati devotis oracionibus ad fidem sepius converterant philosophos et dialecticos, quod non poterant magni [in] scientiis tam divinis quam humanis prediti, ut patet ex dictis.

(3.) Tercium : In conversione infidelium ad fidem viris litteratis plus insistendum est oracionibus quam formis arguendi sillogisticis ; patet ex precedenti.

215va (4.) Quartum : Manifestius claret / simplex Spiritus sancti gracia in conversione infidelis per oracionem devoti viri, quam patet, ubi quis convertitur vi argumenti ; patet quia in tali conversione simplicius Dei bonitas et misericordia operatur.

(5.) Quinta proposicio : Beata Katharina potuit magistros ad fidem convertere per Deo acceptas devotas oraciones.

(6.) Sexta proposicio : Quod infidelis nec vetus nec novum credens testamentum potest ad fidem converti efficaci racione.

(*Dubium : De via manuducendi infideles ad agnitionem veritatis fidei catholicae*)

Pro cuius declaracione movetur hoc dubium : Que sit via convincendi et manuducendi infideles ad agnicionem veritatis fidei katholice et in noticiam unius veri Dei, trini et unius, ut dicit symbolum ?

Ad quod dico quod inprimis et ante omnia debet infideli supponi quod velit acquiescere racionibus probabilibus et persuasivis, possibilibus in materia morali queque unumquemque hominem racionabilem debent movere. Hoc ipse habet admittere, si est homo racionis, quia non in omni materia querenda est certitudo demonstrativa et minime in materia morali, quia, cum Aristoteles inciperet tractare materiam moralem a libro Ethi-

1 rethores (*et sic semper scribitur*) 5 vincantur 8 dicit
17 resistendum 26 convertenti

[1] Is. 40, 9.
[2] Gregorius M., In Ezech. lib. I, hom. 11, 4 : PL 76, 907 C.
[3] Ez. 3, 17.

corum, in prologo protestatur[1] quod velit dicere solum probabiliter[2] dicens : « Dicetur autem sufficienter, si secundum subiectam materiam manifestetur. » Et istam supposicionem valde ponderat Aristoteles et ipsam sepe resumit. Unde II Ethicorum tractatu primo capitulo 2 dicit[3] : « Illud ante preconfessum sit, quoniam omnis qui de operabilibus est sermo typo et non secundum certitudinem debet dici, quemadmodum in principio diximus, quoniam sermones secundum materiam sunt expetendi » ; et allegat dictum in primo et secundo Metaphysice capitulo ultimo[4] ostendens, quare difficile est quosdam ad veritatis agnicionem pervenire. Dicit duas causas, « quia illi quidem volunt omnia certe, alii vero, si non metaphysice quis dicat, non respiciunt dicentes » et tales per longum passum valde reprehendit tamquam pertinaces. Et concludendo in fine dicit : « Erudiri igitur oportet, quomodo singula sunt recipienda. » Et subdit : « Acerbologia mathematica non in omnibus est exspectanda. » Propter quod dicit quod

---

1 probative.

---

[1] Eth. Nic. I, 1, 1094 b, 11 sqq. Heinrich von Langenstein benutzt die Übersetzung des Robert Großeteste. Mir stehen von dieser Übersetzung nur jene Texte zur Verfügung, welche der Turiner Ausgabe der Aristoteleskommentare des hl. Thomas beigefügt sind, nämlich von der Ethik in der Ausgabe des Ethikkommentars des hl. Thomas (ed. A. M. Pirota, Turin 1934), von der Metaphysik im Metaphysikkommentar (ed. M. R. Cathala, Turin 1926), und von De sensu et sensato (ed. A. Pirota, Turin 1928). Die Stelle steht nach der Einteilung von W. Moerbecke lib. I c. 2 und lautet (ed. Pirota, S. 11) :

« Dicetur autem sufficienter, si secundum subiectam materiam manifestetur. Certum enim non similiter in omnibus sermonibus querendum est : quemadmodum neque in conditis ... Eodem utique modo et recipi debitum est unumquodque dictorum. Disciplinati enim est in tantum certitudinem quaerere secundum unumquodque genus, in quantum rei natura recipit : proximum enim videtur et mathematicum persuadentem acceptare et rhetoricum demonstrationes expetere. »

[2] Die Handschrift schreibt hier probative nicht probabiliter. Die Änderung wird nicht bloß durch den Sinn gerechtfertigt, sondern vor allem durch den Text unten S. 138, 151, wo richtig probabiliter steht.

[3] Eth. Nic. II, 2, 1103 b, 34 sqq. Die Übersetzung von Moerbecke lautet : « Istud autem praeconfessum sit, quoniam omnis qui de operabilibus est sermo, typo et non secundum certitudinem debet dici, quemadmodum et in principio diximus, quoniam sermones sunt expetendi secundum materiam » (ed. Pirota, S. 87).

[4] I Metaph. Elatton 3, 995 a, 6 sqq. In der versio des Moerbecke findet sich die Stelle lib. II c. 3 : « Alii vero, si non mathematice quis dicat, non recipiunt dicentes. Alii vero si non exemplariter. Et hi testem induci dignantur poetam. Et ille quidem omnia certe. His vero flebilis est certitudo aut propter impotentiam complectendi, aut propter micrologiam : habet autem quod certum est tale. Unde quemadmodum in symbolis et in rationibus non liberum esse quibusdam videtur.

Propter quod oportet erudiri, quomodo singula sunt recipienda ; et absurdum est simul quaerere scientiam et modum sciendi. Est autem neutrum facile accipere ... Acribologia vero mathematica non in omnibus est expetenda, sed in non habentibus materiam. Propter quod non naturalis est modus : omnis enim forsan natura materiam habet » (ed. Cathala, S. 112).

omnes debeant erudiri in logica, ut sciant quod diversis speciebus argumentacionis utendum est in diversis materiis ; ymo nec in materia naturali est *215vb* demonstracio acerbologica querenda. / Unde dicit : « Propter quod acerbologia mathematica non naturalis est modus. » Et ideo in Metheorum, ubi tractat materiam naturalem, dicit [1] : « Putamus autem sufficienter in materia hac demonstrasse, si ad impossibile reduximus. » Si hanc supposicionem infidelis non admittit, tunc pertinax est in scienciis eciam infidelium, ergo via racionis non potest convinci. Et hinc est quod Judei non possunt racionibus convinci, quia pertinaces sunt. Et cum eis eciam quacunque racione vel morali persuasione ora clauduntur, ipsi non volunt talibus aurem praebere nec eis aquiescere, sed dicunt quod sit quedam logica. Tales igitur solum reducendi sunt oracionibus.

Si vero infidelis est homo racionis, proponantur ei aliqua per ordinem :

(1.) Primo proponatur ei primum principium fidei katholice, scilicet quod tantum unus Deus est, qui est finis et remunerator omnium. Iste processus est de intencione Apostoli ad Hebr. 11 [2], ubi dicit quod « accedentem oportet credere quia ⟨est⟩ et quod inquirentibus se remunerator est ». Si igitur infidelis non credit hoc propositum, potest ei demonstrative probari secundum quod tenent famosissimi doctores. Et credo quod evidencius iam sit demonstratum quam quod materia prima est vel aliqua conclusio alia in naturali philosophia. Et sive sit demonstrabile sive non, non est cura ; probetur ei tamen racione forciori, que humanitus potest haberi ; illi habet consentire secundum premissa. Et utique illi et similibus habet consentire, si maior racio potest fieri ad propositum quam ad oppositum. Et quia hoc propositum est de fine hominum ultimo, ideo maxime debent sufficere persuasiones racionabiles. Quod intendit Aristoteles primo Ethicorum [3], quia, cum ibidem de fine hominum vellet disputare, ipse primo protestatur quod in hac materia non posset nisi probabiliter dicere. Et postquam iam determinacionem de fine hominum finiret ostendendo quidditatem finis, dicit tractatu secundo capitulo 4 [4] : « Meminisse autem et predictorum oportet non in omnibus similiter exquirere, sed in singulis secundum subiectam materiam et in tantum, inquantum est proprium doctrine. » Et multa ibidem dicit ad propositum.

(2.) Deinde proponatur infideli quid nominis Dei, quod sibi ab omnibus attribuitur, scilicet quod Deus est bonum omni perfeccione yma-*216ra* ginabili perfectum. Illud est / communis animi concepcio secundum Reychardum primo De trinitate capitulo 5 [5]. Et ideo non potest ipsum

17 procecessus 20 probare

[1] Meteor. I, 7, 344 a, 5.

[2] Hebr. 11, 6.

[3] Eth. Nic. I, 1094 a, 18 sqq.

[4] Gemeint ist wohl I c. 2, die oben S. 137 Anm. 1 zitierte Stelle.

[5] Richard von St. Viktor, De trin. I c. 20 : PL 196, 900 A : « Est igitur eruditis velut maxima proposicio, est omnibus in commune velut communis animi conceptio Deo attribuere quidquid altius attingit humana aestmatio. »

negare. Et ad hoc eciam devenerunt 24 philosophi conponentes 24 quid nominis seu definiciones Dei[1], quarum quelibet saltem in virtute exprimit. Et Aristoteles XII Metaphysice[2] : « Deus est ens infinite nobilitatis » ; et est multorum doctorum.

(3.) Tercio loco proponatur infideli quod Deus est liber libertate contradiccionis, potentissimus, perfectissimus, sapientissimus, veracissimus, qui nec falli nec fallere potest, et breviter quid perfeccionis ymaginari potest, simpliciter immensus. Ista sequitur ex precedenti, cum sit omni perfeccione perfectus.

(4.) Quarto loco proponatur ei quod, si aliquid ei revelatum est a Deo, hoc est verum. Hoc sequitur ex precedenti. Ex quo sequitur, quod quecunque nobis Deus revelavit, sunt firma fide tenenda, et quecunque precepit, efficaciter sunt adimplenda. Patet : cum sit veracissimus, nullum decipere potest, et optimus, qui nec malum alicui aut dissonum racioni potest precipere.

Sed tunc est nova difficultas ; quomodo igitur probabitur infideli quod aliquid sit a Deo revelatum vel eciam preceptum, vel eciam unde potest sciri quod verba alicuius hominis prophete sunt a Deo. Et illa est maior difficultas, quia bene credo quod nullus homo unquam fuerit ita bestialis, si scivisset aliquid a Deo esse dictum, ipse satis credidisset.

Pro illo supponendum est, quod auctoritas hominis viatoris sufficiens ad credendum illis que assertive profert sumenda est ex quattuor : ex vite sanctitate, ex perfeccione doctrine, ex miris operacionibus et ex susceptis tribulacionibus, ut ab assercione discederet, illatis, quibus non succubuit, sed in veritate stetit[3]. Qui ergo homini probate vite, clare sciencie, qui mira fecit, aspera sustinuit, bona huius temporis non cupit, sed que felicitatis sunt consulit et que Deo placita sunt omnia querit : qui, dico, tali non credit in hiis que ad hoc pertinent illegalis hebendus est, humane societati minime congruus ; et magis si duobus, tribus aut pluribus concorditer quedam talia asserentibus non credit[4]. Et maxime illegalis et incivilis habendus est qui / uni toti communitati credere noluerit, que *216rb*
tamen habet legis sapienciam sincerissimam, divini cultus et moris speciali

---

7 valli 25/26 vite] sciencie

---

[1] Die hermetische Schrift der 24 Philosophen aus dem frühen Mittelalter wurde von Cl. Baeumker herausgegeben in der Festschrift für G. Hertling, Paderborn 1913.

[2] Der Text, den ich in XII Metaph. nicht feststellen konnte, dürfte aus der in der vorhergehenden Anmerkung zitierten Schrift stammen (mir jetzt nicht zugänglich).

[3] Diese Aufzählung der Glaubwürdigkeitskriterien schließt sich an Augustinus an und findet sich in ähnlicher Form bei Heinrich von Gent (Summa a. 9 q. 3), Aegidius von Rom (Quodl. III q. 7) ; vgl. A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts : BB 30, 1-2, Münster 1931, 15, 126.

[4] Dieser Grund für die Glaubwürdigkeit der Evangelien wird oft betont, z. B. von Walter Chatton ; vgl. A. Lang, l. c. 109 ff.

decencia racionabilissimam et in omnibus gerit vitam religiosissimam. Ista supposicio est manifeste de intencione Apostoli ad Hebr. 2 [1], ubi in principio capituli sic dicit : « Si enim qui per angelos dictus est sermo, factus est firmus, et omnis prevaricacio et inobediencia accepit iustam mercedis retribucionem : quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem ? Que cum inicium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus sancti distribucionibus secundum suam voluntatem. » Et hoc totum tangit Augustinus Contra epistolam Fundamenti capitulo 1 per longum passum [2] et capitulo 5 [3] : « Ego, inquit, evangelio non crederem, nisi me ecclesie katholice moveret auctoritas. » Patet eciam supposicio ista quodammodo ut supposicio precedentis dubii, ubi patet : permaxime indurati, pertinaces et obstinati erant hii qui eciam videntes miracula Christi adhuc non crediderunt doctrine eius.

(5.) Ista igitur proposicio quinto loco proponatur : homo sancte et probate vite vel plures proponant infideli quod olim erat quidam populus unius Dei celi et terre cultor fidelis.

(6.) Sexto proponatur convertendo quod populus iste multo tempore habuit prophetas preclaros et multum famosos, coruscantes variis miraculis, qui predixerunt illi populo que futura erant ipsis et aliis nacionibus. Illa duo infidelis habet credere ex supposicione premissa ex hoc, si, ut premisi, talis proponentes sunt sancte vite.

(7.) Septimo proponatur quod Deus in scripturis pollicitus est Judeis et omnibus gentibus mittere unum salvatorem, qui eos erudiat et per viam veritatis et iusticie ad veram et perfectam hominis felicitatem perducat. Ista proposicio clare habetur ex scripturis, in quibus Judei et Christiani concordant.

(8.) Octavo proponatur convertendo quod ille salvator iam venit et dudum mundo apparuit. Istud potest declarari ex scripturis prophetarum pro eo quod in eis reperitur tempus expressum, quo venire debuit. Reperitur et expressum quod in ablacione regni a Judaeis et in translacione ⟨ad⟩ alienigenas venturus erat [4].

(9.) Nono proponatur infidelibus quod ille salvator promissus fuit
216va Jesus Nazarenus, circa cuius ortum / tot miracula apparuerunt et ipse tot et tanta miracula fecit et talia dixit, quod clare ex illis possit cognosci quod erat ille quem Deus mittendum promiserat in scriptura, eo quod recte operatus est in vita sua secundum quod prophete predixerant nec unquam inventus est in mendacio, unde reprehensibilis esset. Propter quod ipse de se ipso dixit [5] : « Cuncta que facio perhibent testimonium de me. »

7 singnis 11 movet 23 sollicitus 35 possit] pateatur 39 prohibent

[1] Hebr. 2, 2.

[2] Nicht cap. 1, sondern cap. 4 : PL 42, 175.

[3] PL 42, 176 (dort commoveret).

[4] Gen. 49, 10.

[5] Jo. 5, 36 : Ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me ; vgl. Jo. 10, 26.

(10.) Decimo et ultimo proponatur sua doctrina. Hanc totam habet concedere ex premissis eo quod erat vite sanctissime et asserebat se esse Deum, qui nec fallere potuit nec falli.

(*Dubium.*) Sed dicat quis, si sic facile est infidelem ad fidem convertere, quare igitur isto modo non convertimus omnes infideles et potissime Judeos, qui nobis sunt familiares ?

Respondeo quod una causa est recitata virca principia illorum dubiorum duorum, scilicet ipsorum pertinacia. Alia causa est quia non volunt informari in veritate nec se disponunt quoque modo ad veritatem ; si se disponerent, utique veritas sufficienter posset eis declarari. Alia causa ex parte Judeorum est quia Judei consueti sunt ociose et delicate vivere et timent laborem et paupertatem, si oporteret omnia bona resignare. Et ideo videtur esse pium et salubre, quod Judeis convertendis fieret hospitale, ut volunt prudentes, sicut quidam bono spiritu moti fecerunt 'Ad sanctum Jeronimum' pro mulieribus vagis reformandis.

Ex parte Christianorum eciam sunt due cause : Une est negligencia, quia non laboramus pro salute Judeorum. Et si hec negligencia est sine magna culpa, iudicent hii ad quos pertinet. Si forte aliquis a me querat, utrum ipsorum pertinacia excuset nos, eo quod nolunt omnino converti aut veritatem audire aut scire, ego quero ab eodem, quid sibi velit quod scriptum est : « Compelle intrare. »[1] Quero eciam, utrum tempore predicacionis Christi et apostolorum omnes infideles, quibus predicaverant, voluerint aut libenter audierint predicacionem ipsorum. Videamus ex historia scripture, quociens infideles miserint pro Christo et apostolis, ut audirent ipsorum informaciones ; / *216vb* videamus eciam ex hiis, utrum pluries ipsos salutaverint aut sepius interfecerint, et ex illis discamus, quid modo nostris temporibus expediat fieri pro infidelibus.

Sed est et alia causa maxima ex parte nostra, quia deficit nobis sanctitas vite, que potissime requiritur ad convertendum infidelem, ut habitum est. Unde ecclesia nostra eciam confunditur, quodammodo nullius auctoritatis redditur, quando sic continue contra legem nostram facimus, quia infideles possunt arguere ex nostris perversis operibus quod falsa sint et deceptoria ea que ipsis predicamus ; nec ipsos articulos vera et fide firma credimus, cum continue contrarium opere sic ostendimus et practicamus. Quomodo igitur infideles ad fidem reducere possemus ? Et Lactantius in libro De vera religione et sapiencia ad nostrum propositum sic loquitur[2] : « Sed qui precipiunt et non faciunt, abest ab eis fides et

4 Dubium *in marg* 12 laborent

[1] Lc. 14, 22.

[2] Lactantius, Divinae institutiones, lib. IV: De vera sapiencia et religione c. 23 ; der Text ist zusammengezogen aus den beiden Stellen : « Si non fecerit, soluta praecepta sunt » (PL 6, 519 A) und « Sed qui praecipiunt nec faciunt, abest ab iis fides » (PL 6, 520 A).

soluta precepta sunt.» Et Seneca epistola V ad Lucilium sic dicit[1]: «Omnibus obmissis hoc unum agas, ut te meliorem cotidie facias; id agamus, ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam; alioquin quos emendare volumus, fugamus a nobis et avertimus. Illud quoque efficimus, ut nichil imitari velint nostri, dum timent, ne imitanda sint omnia.» Videtur mihi, si aliqualiter viveremus secundum legem [a] nobis a nostro salvatore traditam, quod omnes videntes sine ammonicione sensibili commoverentur ad vitam nostram, nisi essent quidem sic lapidei, quod eciam in eis penitus nulla esset sinceritas.

Sed modo dubitaret quis de doctrina beate Katharine, qua ipsa conabatur imperatorem Maxencium ab ydolis retrahere, et utrum in convertendo 50 magistros innixa fuerit tali processui aut alteri aut quibus argumentis ipsos convinceret.

De hac doctrina et de argumentis non poteram in multis historiis quidquam invenire. Sed tandem ostensus erat michi liber antiquissimus cum historia satis prolixa, que doctrine et argumentorum eius magnam partem continebat, in qua plurimum innixa est processui habito[2]. Ista
217ra igitur / que hic inde collegi de hac materia paucissimis verbis volo perstringere.

(*Hoc loco Henricus per longiorem sermonem, qui in manuscripto sex circiter columnas explet, recitat quae in dicto libro antiquissimo invenerat. Hac ennarratione intendit, ut ea praesertim quae ad primam partem thematis, id est magistralem dignitatem sanctae Katharinae pertinent, illustraret. Sed quia solum repetit quae in Legenda tradita sunt, hanc partem ommittendam esse duximus.*)

219ra Ex quibus omnibus concludo quod ipsa totis viribus, corde, voce et opere verissime etc. «doctrix est discipline Dei», que fuerunt verba thematis assumpta. In quibus quidem verbis pro laude gloriose virginis Katharine tria breviter innuuntur:

(1.) Primum est dignitas magistralis, qua fuit insignita, cum dicitur 'doctrix'.

(2.) Secundum est puritas virginalis, qua fuit redimita, et hoc innuitur cum dicitur 'disciplina'. Disciplina enim in secunda accepcione significat passionum refrenacionem, que in continencia consistit.

(3.) Tercium est passio corporalis, qua fuit cruciata, et hoc importatur per 'disciplinam' in tertia accepcione, qua significat flagellacionem, que consistit in corporali passione; ut per primum cum doctoribus mundum illustret splendore firmamenti, per secundum cum virginibus lau-

---

3 non] nam

---

[1] L. Annaei Senecae ad Lucilium epistolae morales Lib. I ep. V, 1 und V, 3 (zusammengezogen).

[2] Es war mir nicht möglich nachzuprüfen, welche von den vielen damals verbreiteten Legenden der hl. Katharina (vgl. Bibliotheca hag. lat. 1657 ff.) Heinrich vorgelegen hat.

reetur corona virginali et per tercium cum martiribus coronetur aureola triumphali : et sic in celis triformiter gloriosa associetur tribus exercitibus corona triplici coronata.

(*Prima pars thematis: Katharine dignitas magistralis*)

Dixi primo quod gloriosa virgo Katharina dignitate magistrali fuit insignita. Et hoc iam satis patet in deduccione thematis, quia ipsa, ut audistis, solempniter exercuit officium sui magisterii, cum sic eleganter disputaret de quolibet sive de quolibetum cum 50 rhetoribus mundi peritissimis.

In grammatica disputavit, cum sermone latino, figuris et debita congruitate munita grammaticos in stuporem et ammiracionem duceret. In rhetorica, cum venusto sermone sic moraliter ipsis veritate persuaderet. In logica, cum eis per diversos sillogismos argueret et ipsorum sophismata clarissime dissolveret. In arismetrica, cum ex rerum innumerositate et proporcione magnitudinem ostenderet creatoris. In geometria, cum ex natura figurarum corporalium Deum non esse corporale ydolum comprobaret. In musica, cum ex armonia et rerum consonancia debita ostenderet ydolatras barbarisare et in colenda ydola a debito rerum ordine vehementer ex- / orbitare. In astronomia, cum ex mirabilitate celorum et stellarum *219rb* pulchritudine mirabilitatem et immensam speciositatem ostenderet conditoris. In naturali philosophia, cum ex motibus, operacionibus, proprietatibus et ydolorum effectibus ipsorum inefficaciam et fallaciam declararet, Deum quoque verum, immobilem, esse perpetuum et incorporalem demonstraret. In morali philosophia, cum ritus moresque ydolatrarum destrueret et ipsorum opera et intenciones in circumstancia finis rectificaret, docens talia non debere fieri in honorem ydoli, sed gracia unius Dei vivi. In mathematica, cum in entibus unum primum principem omnia libere contradictorie gubernantem astrueret demonstrative. In medicina vero disputavit, quando morsa scorpionibus, in carcerem obscurum sine cibo corporali posita, regine et Porphirio ipsam lamentantibus declaravit, quomodo corporali medico non egeret eo quod medicus supernus per suos angelos vulnera eius sanaret ipsamque cibo corporali et spirituali sufficienter renovaret. In iure vero disputavit, cum excursaret legibus de manibus ipsorum, legibus videlicet poetarum philosophorum, tenens gladium golie manu propria ipsumque, quo iniuste utebantur, iuste exercuit ipsumque vibravit quidem impetu vehementissimo in tantum, quod omnia capita id est ydola sentencia iustissima amputavit. In theologia disputavit, quando ipsa oratoribus Deum trinum et unum, cui soli omnis honor et reverencia famulatus et latrie cultus debetur, predicavit cumque eis articulos omnes tanta efficacia exposuit, quod ei nullus resistere potuit, sed omnes ad fidem coegit.

Ex istis iam luce clarius apparet, quomodo beata Katharina omnium scienciarum titulis fuit insignita. Ex quibus et aliis superioribus dictis evidenter concluditur quod ipsa omnium scienciarum doctrix ydonea sive

---

26 vivi *add.* uni 35 ipsum quoque

magistra iure est censenda. Quod sic deducitur, quia ad ydoneitatem magistralem tria requiruntur et sufficiunt, videlicet vita, sciencia et facundia. Sed illa omnia sufficienter inveniuntur in ipsa ex immediate et superioribus dictis. Maior patet per Glossam super isto verbo : « Qui ydonei erunt et alios docere » 2 ad Tim. 2 [1]. Ubi Glossa dicit : « Ydonei erunt homines ad
219va docendum alios vita, / sciencia et facundia et per consequens illa sufficiunt et requiruntur ad dignitatem doctoralem sive magistralem » et sic habetur propositum.

Beate Katharine non suffecisset una facultas sive una species sciencie, sed necessarium erat ei, ut omnibus scienciis humanis et divinis esset sufficienter edocta et potentissime in scienciis philosophorum, cum ipsa contra tot magistros talium gentilium tale et tantum vellet aggredi disputacionis duellum, qui, ut refert historia, ultra omnes mortales erant prediti [in] sciencia humana. Oportuit enim talibus arguere ex principiis eis notis, quia principia aliena non admissisent. Quod non potuit facere beata Katharina, nisi in omnibus humanis artibus esset illustrata et in hoc secuta est Christum magistrum suum, qui suos adversarios eciam armis propriis convincebat, ut patet ex scripturis, et Paulum apostolum, qui ydolatris Atheniensibus allegat scripturas proprias : « Vivimus et movemur et sumus » Act. 17 [2].

Ex istis infero tria :

(1.) Primum quod omnes artes et ingenia humana in theologiam finaliter ordinantur.

(2.) Secundum quod omnes facultates sibi mutuo serviunt et famulantur.

(3.) Tercium quod artes et doctrine sic sunt connexe, quod nulla sine alia perfecte a mortalibus potest acquiri. Connexio autem et ordo scientiarum videtur michi esse ex connexione et ordine rerum, necessitas ex necessitate.

(*De ortu et origine scientiarum*)

Pro illorum omnium intellectu videndum est ortus et origo scienciarum.

Ubi supponendum est inprimis, quod omnis creatura irracionalis in hominem tanquam in finem quo, homo vero in Deum ultimate ordinatur, in cuius contemplacione et amore consistit hominis felicitas ultimata. Hic autem ordo perfectissimus erat in statu innocencie, quia omnis creatura perfecte fuit subdita homini tanquam proprio suo domino, quia Deus prefecit hominem dominum omnium creaturarum huius mundi inferioris, ut
219vb habetur Genesis primo [3] et Sapiencie 10 [4]. Et / cum sic omnis creatura

9 sciencie] superbie
29 De ortu et origine scienciarum diligenter nota *in marg.*

[1] 2 Tim. 2, 2.
[2] Act. 17, 28 : In ipso enim vivimus, movemur et sumus : sicut et quidam vestrorum Poetarum dixerunt : Ipsius enim et genus sumus.
[3] Gen. 1, 28. [4] Sap. 10, 2.

homini debite obediret, homo non indiguit variis artibus, quibus eas subpeditaret sibi, quia « Deus dedit illi virtutem continendi omnia », Sap. 10 [1]. Habuit autem Adam perfectam scienciam et sapienciam Dei ac veram rectitudinem, qua consequi poterat ultimam beatitudinem. « Quia creavit Dominus Deus hominem rectum », Eccl. 7 [2]. « Sed homo cum in honore esset, non intellexit et factus est inobediens » domino suo [3]. Ideo meruit privari iusticia et originali sapiencia, quia hec non habitabit in corpore subdito peccatis, Sap. 1 [4]. Justoque Dei iudicio per inobedienciam suam meruit, ut eciam omnis creatura fieret inobediens sibi. Et ubi prius fuit perfecta omnium rerum consonancia, hic modus barbarissimus introductus est et rerum dissonancia. Omnia facta sunt inobediencia et contraria vivo et homo sibi ipsi, quia sensualitas adversatur racioni, I Eth. [5] Tantaque in ordine rerum facta est distrasia, ut oporteat hominem infinitis laboribus creaturas facere obedientes sibi et in se ordinare et panem suum in multis sudoribus comedere. Propter quod indiget homo infinitis artibus et ingeniis ad reordinandum ordinem, quem deordinaverat per peccatum. Et ad succurrendum infinitis difficultatibus, que occurrunt in suis laboribus, oportuit et ipsum in creaturis speculari, ut cuius speculacionem per creaturas amiserat, per creaturas ipsam cognosceret et sic scienciam et rectitudinem suam rehaberet et sic cum « Deus faceret hominem rectissimum, ipse per peccatum miscuit se ipsum infinitis questionibus », ubi supra [6]. Cum igitur Adam se ipsum conspiceret, quod nudus esset, nudus quidem corpore et anima, quia scienciam Dei et iusticiam amiserat, statim intellexit destitucionem ordinis rerum et se indignum ad videndum Deum, in quem ordinatus erat. Ideo subtraxit se ordini rerum et quodammodo obdormiens in peccato abscondit se a facie Domini / ambulantis in paradiso. Sed Deus, qui « non *220ra* vult mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat » [7], ipsum excitavit dicens : « Adam, ubi es »[8], quasi diceret : Quare obdormis in peccato ; revela oculos tuos et deposito velamine peccati surge ad cognicionem Dei tui. Surge ad cognicionem boni et mali promissam a serpente. Et continuo faciens sibi tunicam pelliceam induit ipsam ei, ut et ipse ceteras res, quas per peccatum amiserat, in se deberet diversis ingeniis reordinare et se induere corpore et anima.

Ubi ponam duas proposiciones : Prima : Omne ingenium humanum ad hoc tendit, ut ordo per peccatum deordinatus reordinetur. Secunda : Quod duplex sciencia est homini necessaria : prima per quam creaturas factas sibi inobedientes per media congrua reducat ⟨in⟩ seipsum ; secunda, per quam se debite reducat in Deum, a quo factus inobediens seipsum subtraxit. Prima istarum scienciarum potest vocari humana, secunda divina. He due proposiciones satis conformes sunt dictis Hugonis in suo Didascalion. Unde parte prima cap. 5 in fine dicit [9]. « Omnium

---

[1] Sap. 10, 2.
[2] Eccl. 7, 30.
[3] Ps. 48, 13. 21.
[4] Sap. 1, 4.
[5] Eth. Nic. I, 13, 1102 b, 16.
[6] Eccl. 7, 30.
[7] Ez. 33, 11.
[8] Gen. 3, 9.
[9] Hugo von St. Viktor, Didascalion lib. I c. 6 (Anfang) : PL 176, 745 A.

humanarum accionum seu studiorum, que sapiencia moderatur, finis et intencio ad hoc spectare debet, ut vel nostre ⟨nature⟩ reparetur integritas vel defectuum, quibus subiacet vita, temperetur necessitas. » Et in fine 7mi cap. [1] : « Omnium, inquit, humanarum accionum ad hunc finem concurrit intencio, ut vel divine ymaginis similitudo in nobis restauretur, vel huius vite necessitudini consulatur. »

Artes de primo genere, licet minores sint, tamen ad conservandam hanc vitam sunt homini magis necessarie. Unde Aristoteles loquens de sciencia divina in prologo Metaphysice dicit [2] : « Necessarie quidem ergo omnes, ipsa vero dignior nulla. » Et ideo iste primitus sunt invente.

Unde cum secundum promissum serpentis per peccatum aperti essent oculi hominis ad cognoscendum bonum et malum, statim inceperunt ab
220rb artibus minoribus / videlicet a mechanicis, quia consuerunt folia ficus facientes sibi perizomata ; eciam induti sunt tunicis pelliceis, ut premisi, ut hoc totum patet ad lecturam Gen. III. Et per successionem temporis multiplicatis hominibus multiplicate sunt et artes mechanice, que ideo mechanice possunt vocari seu adulterine vel fornicarie [3], quia sicut Adam fornicabatur abs Deo, ita et ipsum fornicari oportuit abs natura [4]. Cum enim in statu innocencie opera nature suffecerunt homini ad vitam animalem conservandam et fovendam, ipse a sibi dato sufficienti fornicabatur et adulteratus est fetidum ; ideo in penam peccati natura non amplius sic sufficienter ammistravit sibi vite necessaria, ut ipsum oporteret totaliter a natura adulterari transferendo se ad similia opera et imitando eam in suis operibus, ubi natura defecit.

Artes mechanicas voco omnes istas, que docent res productas homini necessarias acquirere et humano usui adaptare. Et sic sunt in duplici differencia. Alique docent res acquirere, ut venatoria, navigatoria et similes. Alie docent res productas et iam acquisitas homini adaptare ut coria, textoria et similes. Hinc Adam eiectus de paradiso voluptatis incepit physicam practicam, scilicet culturam terre, quam alii numerant inter mechanicas ; « emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram », ubi supra [5].

Et postquam genus humanum in diversis artibus practicis se exercuit circa res diversas, vidit multa mirabilia, quorum causas ignoravit, propter quarum ignoranciam eciam non perfecte potuit operari ; ideo necessaria fuit generi humano de rebus aliqualis speculacio : et sic post practicas

---

14 parisomata. 21 fetitum.

---

[1] Lib. I c. 8 : PL 176, 747 A. Das Exemplar Heinrichs von Langenstein hatte offenbar eine andere Einteilung als jene, die bei Migne zugrunde liegt.

[2] I, 2, 983 a, 10 (ed. Cathala, S. 18).

[3] Vgl. Hugo, Didascalion I, c. 9 : PL 176, 747 C ; I, c. 10 : 747 D ; II, c. 2 : 752 C.

[4] Das Bild von der fornicatio stammt aus der Bibel ; vgl. etwa Ez. 23 oder Os. 4, 12 sq., Ps. 72, 27.

[5] Gen. 3, 23.

invente sunt speculative. Et istum processum manifeste innuit Aristoteles in prohemio Metaphysice. Unde dicit ipse [1] : « Primum quidem necessarium est quemlibet artem invenientem ultra communes sensus admirari. » Et subdit : Ideo fere cunctis repertis artibus, et aliis quidem ad necessaria, aliis quidem ad voluptatem, aliis vero ad introduccionem existentibus, talis prudencia inquiri cepit. / Nam propter admirari homines et nunc et primum *220va* inceperunt philosophari, a principio quidem pauciora dubitabilium mirantes, deinde paulatim sic procedentes et de maioribus dubitantes, ut de lune passionibus et de hiis que circa solem et astra et de universi generacione. Hec diversimode collegi ex prologo [2].

Ex dictis videtur michi elici manuduccio valde notabilis ad probandum incepcionem mundi. Si enim sciencie humane de die in diem augerentur, ut Aristoteles asserit et experiencia docet, quia a tempore Aristotelis usque hodie maior pars totius sciencie humane est inventa : Igitur si in quolibet tanto tempore tantum sciencie esset inventum aut eciam minus, tunc si mundus esset perpetuus, aperte [ante] utique sciencia humana nunc esset infinita. Cur eciam circa Egyptum sacerdotes primum incepissent philosophari, ut inquit Aristoteles [3], pocius quam homines alii infinito tempore precedenti, non videtur. Immo plus videtur quod priores debuerint incepisse, eo quod priores habuerint vires perfecciores et genus humanum vadit continue deficiendo.

Sed revertor ad propositum. Et noto in verbis Aristotelis [4] quod ipse dicit, scientias mathematicales et astronomiam inter speculativas primitus esse inventas. Unde inter omnes causas generacionis et corrupcionis lacio solis in obliquo circulo est manifestior. Ideo primitus philosophari inceperunt circa motus astrorum Egyptii acquirentes sibi astronomiam, ut dicit Aristoteles [5]. Idem dicit Ysidorus lib. III cap. 28, rubrica : De inventoribus astronomie [6]. Idem dicit Josephus lib. I cap. 6 circa principium [7], ubi dicit Abraham tradidisse Egyptiis arismethricam et astrologiam. Et Ysidorus, ubi supra [8], allegat Josephum in isto loco. Hec philosophia vocatur astronomia, que est una de septem artibus liberalibus humano genere plurimum necessaria. Et ideo hec non debet prohiberi vri (? venerari), quod aliqui vani homines, volentes secundum / pro- *220vb* missum serpentis fieri sicut dii prenoscitando futura que soli Deo sunt reservata, in plurimos astronomie et astrologie prolapsi sunt errores ; nec

---

35 sicud

---

[1] I, 1, 981 b, 13 : Primum quidem igitur conveniens est quamlibet artem invenientem ultra communes sensus ab hominibus mirari (ed. Cathala, S. 4).

[2] 981 b, 17-983 a (ed. Cathala, S. 18).

[3] Metaph. I, 1, 981 b, 23.

[4] Metaph. I, 1, 981 b, 23 und 982 b, 15.

[5] 981 b, 23.

[6] Etymologiae III c. 25, 1 : PL 82, 169 C.

[7] Flavius Josephus, Antiquitates Judaicae I c. 8, 2 (Opera ed. G. Dindorf, Paris 1885, I, 19).

[8] Vgl. Anm. 6.

allegare debet Josephum, qui dicit[1] Abraham tradidisse Egyptiis astrologiam; nam astrologiam supersticiosam, que est de observancia nativitatum, Chaldei primitus seminaverunt in Egypto, ut dicit Ysidorus, ubi supra[2]. Ad cuius exstirpacionem Abraham cum veniret in Egyptum, videns ipsorum supersticiones et vanitates tradidit ipsis veram astrologiam. Unde dicit Josephus, ubi supra lib. primo cap. 6[3], Abraham unumquemque inanium Egyptiorum despiciens verba eorum inania atque nichil habencia demonstrabat. Et interpositis multis quomodo Egyptios informaverat, subiungit: « arismetricam eis quoque contulit. Nam ante adventum Abraham hec Egyptii penitus ignorabant. A Chaldeis autem hec plantata noscuntur in Egypto. Unde eciam pervenisse noscuntur ad Grecos »; hec ille. Sed Ysidorus, ubi supra[4], dicit quod « Greci asserant hanc artem ab Athlante primum excogitatam. Ideo dictus est sustinuisse celum »; hec Ysidorus. De reprobacione errorum astrologicorum scriptura est plena, et vetus et novum testamentum, et documenta omnium sanctorum doctorum sunt in contrarium.

Post astrologiam inventa est philosophia naturalis speculativa, que versatur circa omnia mobilia et principaliter circa generabilia et corruptibilia in sphera elementari. Hunc ordinem eciam notat Aristoteles, ubi supra[5], cum ultimo concludendo dicit: « et de universi generatione hec philosophia humano generi multis viis est necessaria tam in genere quam in specie. »

Ubi considerandum quod ex peccato hominis nedum accidit difficultas ex parte rerum homini necessariarum, secundum quod dictum est, sed eciam ex parte hominis secundum se multiplex accidit difficultas, quia homo per peccatum se ipsum lesit intrinsece quoad omnes partes et potencias. Et est hec lesio biformis; nam homo cum simplex natura non sit, sed gemina compactus substancia, corpore scilicet et anima, secundum *221ra* utramque lesus est. Tantaque est lesio / utriusque, ut sibi ipsis minime conveniant, sed una contrariatur alteri. Hanc distrasiam bene videt III De anima[6] et primo Ethicorum[7] cum dixit: « Firmiter enim quemadmodum dissolute corporis particule ⟨si⟩ in dexteram preeligerim movere, e contrario in sinistram prave feruntur, et in anima sic; ad contraria enim

---

1 allegare 3 calde 13 dictum

---

[1] Antiquitates Judaicae I c. 8, 2.
[2] Etymologiae III c. 25, 1: PL 82, 169 C.
[3] Vgl. Anm. 1.
[4] Etymologiae III c. 25, 1: PL 82, 169 C.
[5] Metaph. I, 2, 982 a sq.
[6] De anima III, 9, 433 a, 1 sqq.
[7] Eth. Nic. I, 13, 1102 b, 18: « Similiter enim quemadmodum dissolutae corporis particulae in dexteram praeeligentium movere in sinistram prave feruntur; et in anima sic. Ad contraria enim motus incontinentium. Sed in corporibus quidem videmus quod perverse motum est, in anima vero non videmus. Fortassis autem nichil minus in anima existimandum est aliquid praeter rationem contrarians huic et obvians » (ed. Pirota, S. 79).

motus incontinencium ; sed in corporibus quidem videmus, quod perverse motum est. » Et si bene iudico, tunc eciam ipse notat fomitem anime, cum infra subiungit : « Fortassis autem nichilominus et in anima existimandum est aliquid preter racionem contrarians huic et obvians. »

Si, ut dicunt medici, post febrem acutam in corpore reliquie ⟨manent⟩ causantes vestigia, quanto plus post tantam febrem spiritualem debent manere vestigia peccati et lesiones diverse. Propter has igitur lesiones diverse sunt in homine passionum egritudines et quoad corpus et quoad animam.

Egritudines corporales contingunt homini ex distrasia corporis secundum se ex indisposicione rerum, quibus utitur, quasi ex ipsarum inobediencia et applicacione indebita.

Ad curam ergo harum egritudinum summe necessaria est homini *naturalis philosophia*; nec illa nobis sufficit in genere, nisi fiat descensus ad speciem, scilicet ad hominem sanabilem. Et hec specialis philosophia vocata est *medicina*, que per diversa remedia corporalibus passionibus habet obviare.

Ad curam vero egritudinum seu passionum spiritualium ipsius anime alia medicina est homini necessaria. Et hec est quam *moralem philosophiam* vocant philosophi vel prudenciam, qua per diversa virtutum medicamenta has passionum infirmitates sanant et exstirpant.

Nec hec eciam generalis philosophia sufficit, sed oportet fieri ad speciem certarum egritudinum spiritualium. Ubi iterum notanda est quantitas et qualitas primi peccati. Et videtur michi quod fuerit triplicis malicie : fuit enim peccatum avaricie, peccatum superbie et peccatum carnalis concupiscencie. Primum quidem fuit peccatum eo quod parentes non contentantes de omnibus, quibus irrigata (!) fuerat terrestris paradisus, rapuerunt
fetidum non suum de ligno, videlicet sciencie boni et mali, / ipsis a Deo *221rb*
prohibito. Peccatum superbie fuit quia volebant esse sicut dii scientes. Peccatum carnalis delectacionis, quia « vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile : et tulit de fructu illius et comedit »[1]. Et sic per idem peccatum triformis tamen malicie peccaverunt parentes contra totam trinitatem personarum : per peccatum avaricie contra Patrem, quia ille est primus originalis omnium rerum naturalis dominus, cui volebant quoad hoc assimilari. Per peccatum superbie peccaverunt specialiter contra Filium, quia ipsi volebant esse sicut dii scientes ; sciencia autem et sapiencia attribuitur Filio. Peccato delectationis contra Spiritum sanctum, qui est summa Patris et Filii delectacio. Ecce igitur quomodo volebant per omnia esse sicut dii, usurpantes sibi propria trium personarum. Ac per hoc maxime peccantes peccato iniusticie, quod quidem peccatum dictis tribus speciebus est connexum vel ipsas inseparabiliter consequitur. Ideo hoc peccatum secundum eius tres difformi-

20 que 28 lingno 29 volebat
39 quomodo] quo 41 ipsi

[1] Gen. 3, 6.

tates profundius se in hominem porrexit et hominis interiora penetrans omnia eius viscera totaliter maculavit relinquens passionum vestigia pene incurabilia. Et hec est causa quod communiter plus inclinatur ad avariciam, ad superbiam et ad delectationem corporalem. Et per hoc homines plurimum sibi invicem iniustificant ; quia bene credo, si non essent superbia, avaricia vel carnalis concupiscencia, quod cessaret omnis lis et controversia et per consequens non esset opus iusticie.

Hinc igitur est quod nostra moralis philosophia, et licet aliqualiter sufficiat pro ceterorum peccatorum passionibus, non tamen sufficit pro infirmitatibus ipsius iniusticie. Ideo oportet ipsam specialiter descendere ad curam huius infirmitatis et ad exstirpandum tres eius radices, ad cuius radicem terciam iuvat medicina, ut premissum est. Et ille descensus ad speciem solet vocari *facultas iuris*. Et quia hec infirmitas est apud spirituales et seculares, nec esset conveniens quod idem esset medicus vel iudex omnium, ideo hec facultas est *partita* in spiritualem et secularem, *canonicam* videlicet et *civilem*. Hec de duabus philosophiis naturali
221va et morali.

Et quia genus humanum infinitis laboribus / vexatur, multipliciter tribulatur et fatigatur, ideo inventa est specialis philosophia circa sonos, ipsa videlicet *musica*, ut sic curis interponantur gaudia. Maior huius philosophiae necessitas fuit cultus divinus in ecclesia katholica.

Sed circa predicta notandum quod philosophia de rebus naturalibus haberi non potest sine scienciis *mathematicalibus*. Ideo et iste sunt hominibus necessarie. Unde fere omnis philosophia acquiritur aut per visum aut per auditum ; per visum, quia hic maxime sensuum cognoscere nos facit et multas differencias demonstrat, ut habetur in prologo Metaphysice [1] ; per auditum vero quia auditus est sensus discipline, ut habetur in De sensu et sensato [2]. Modo philosophia, que per visum acquiritur, acquiritur per viam artis *geometrie*, tam quoad visibile quam quoad visionem secundum se. Quoad visibile, quia philosophia astrorum sine geometria nequit haberi. Et puto quod ista fuit prima occasio invencionis artis mathematice. Et ad hoc satis propinque loquitur *Aristoteles* in prohemio Metaphysice [3]. Similiter necessaria est geometria ad philosophandum de aliis visibilibus, ut quoad ea mirabilia, que causantur in varia luminis incidencia super corpora opaca, ut sunt yris halo parelii [4] et similia. Et hec est *philosophia perspectualis* quam nobis tradidit philosophus Metheorum [5]. Necessaria est geometria ad philosophandum de visione secundum se, quam communiter perspectualem vocamus. Et non solum ad philosophiam visus requiritur

---

2 reliquas 26 demonstratur

---

[1] Metaph. I, 1, 980 a, 26 (ed. Pirota, S. 3).

[2] De sensu et sensato c. 1, 437 a, 12 : « sermo enim audibilis existens causa est disciplinae » (ed. Pirota, S. 8).

[3] I, 1, 981 b, 23

[4] Vgl. Meteor. III, 6, 377 a, 2.

[5] Meteor. III, 4 sq., 373 b, 32 sqq.

geometria, sed eciam ad philosophiam tactus, ut ad philosophiam de ponderibus et formarum latitudinibus. Et ad omnes illas eciam valet arismetrica, que eciam necessaria est pro musica. Et ideo omnes nominate vocari solent sciencie medie inter naturales et mathematicales. Verum eciam quod si mathematicales non valerent ad alias, adhuc ex se ipsis multum essent delectabiles et perfective humani intellectus.

Sed quia nullam scienciarum potest homo perfecte discere per se ipsum et multa a doctoribus, quod innuit Aristoteles in principio II Metaph. dicens [1] : « Et secundum unum quidem nichil aut parum ei immittere, ex omnibus autem coarticulatis fieri magnitudinem aliquam », ideo necessaria est / *221vb* generi humano convenientissima locucio, per quam convenienter exprimantur mentis conceptus. Et pro tali locucione requiritur trivium, scilicet grammatica, rhetorica et logica, sine quibus sermo aptissimus grammaticalis seu latinus formari non potest nec intelligi ; et ideo sermocinales vocantur.

Audivistis necessitatem omnium facultatum minus principalium. Hinc igitur sequitur facultas principalissima, prima videlicet philosophia, que est finis ultimatus, in quam omnes artes humane et sciencie ordinantur, nostra videlicet metaphysica sive theologia, que secundum Aristotelem in prologo eius [2] est sciencia deorum et ideo dea scienciarum. Hoc est illa philosophia, que stabilire et roborare habet omnium scienciarum principia, prohemio Physicorum [3]. Hec est tamquam « caput habens scienciam honorabilissimorum », ut habetur VI Ethicorum [4]. Hic est ille paterfamilias, qui precipere habet omnibus aliis facultatibus tanquam procuratoribus, prout habetur ex prima Magnorum Moralium [5] et que plura. Hec est illa sapiencia, in qua consistit hominis ultimata salus et felicitas, X Ethicorum [6]. Unde ymaginandum est quod omnes artes et ingenia humana tanquam ancille quedam parant locum metaphysice sive theologie. Ipsa enim misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem, Prov. 9 [7]. Alie enim sciencie ancillantes disponunt hominem quoad corpus et quoad animam, procurantes sapiencie necessaria et removentes impedimenta, passiones videlicet, tribulaciones et inquietudines, quibus remotis sapiencia possit in actus suos proprios, scilicet in contemplacionem circa Deum, finem hominis ultimatum, in qua quidem contemplacione consistit hominis felicitas per omnia eius opera intenta ultimate. Ita ymaginatur Aristoteles in primo Magnorum Moralium [8], quod prudencia, que tamen ceteris videtur melior, est tanquam procurator sapiencie, diponens domum suam et sapiencia tanquam paterfamilias. Idem innuitur VI Ethicorum [9], ubi dicitur quod prudencia non precipit sapiencie, sed sapiencie gracia. Ipsa igitur necessario prerequirit

6 humane 39 necessaria

[1] Metaph. Elatton I, 1, 993 b, 2.
[2] Metaph. I, 2, 923 a, 5.
[3] Phys. I, 1, 184 b, 10 sq.
[4] Eth. Nic. VI, 7, 1141 a, 19.
[5] Magn. Mor. I, 94, 1198 b, 11.
[6] Eth. Nic. X, 7, 1177 a, 22 sqq.
[7] Prov. 9, 3.
[8] Magn. Mor. I, 34, 193 b, 2 sqq.
[9] Eth. Nic. VI, 13, 1145 a, 9 : Non enim utitur ipsa, sed videt qualiter fiat illa, cuius gratia praecepit, sed non illi » (ed. Pirota, S. 419).

omnes alias artes tanquam ancillas et procuratores habitaculum disponentes suum, quia ipsa non introibit domum immundam. Unde Gregorius in *222ra* suis Moralibus [1] : « Candor, inquit, lucis sapiencia est et candidam / oportet esse animam, in qua ipsa noverit se residere. » Sicut autem dominus et paterfamilias habet precipere suis servis et ancillis et ipsos regere et gubernare et ordinare, ita et ipsa metaphysica seu sapiencia, que modo est sui ipsius gracia, omnibus aliis artibus habet precipere, eas gubernare, earum principia stabilire et in finem debitum ordinare. Et hoc patet ex condicionibus sapientis, quas enumerat Aristoteles in prologo Metaphysice [2].

Ubi notandum est quod metaphysica partim inchoata est ab hominibus a certis principiis et conclusionibus sibi naturaliter possibilibus, sed per revelacionem supernaturalem est perfecta. Homo enim in statu innocencie habuit perfectam metaphysicam seu noticiam theologicam, quia perfectam Dei noticiam habuit, cum esset rectus, iustus et beatus. Sed per peccatum privavit se ipsum tali sapiencia divina, ut superius dixi. Et vires eius sic erant corrupte, quod ipse non poterat videre solem iusticie, nisi confuse quodammodo in speculo et enigmate [3]. Sed infinitarum misericordiarum Dominus ipsum consolabatur ipsumque ut resurgeret hortabatur volens, ut se per sciencias et virtutes, saltem quantum in se esset, disponeret dicens : « Adam, ubi es », ut supra [4]. Sic itaque Deus multipliciter loquens patribus in prophetis hominem consolatus est promittens, quod si custodiret testamentum et testimonia eius, quod ipsum a peccato vellet liberare, viam veritatis ostendere ac theologiam divinam, quam habuerat, restituere. Unde Jerem. 31 [5] Deus loquitur per prophetam dicens : « In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans, rursumque edificabo te et reedificaberis, virgo Israel. » Et sequitur infra post hoc [6] : « Dicit Dominus, dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam et ero eis in Deum et ipsi erunt michi in populum. » Et infra [7] : « Omnes cognoscunt me a minimo eorum usque ad maximum, ait Dominus, quia propiciabor iniquitati eorum et peccati eorum non ero memor amplius. » Similis pro- *222rb* missio Jerem. 11 [8] et eciam / similis Isaie 30 [9].

Tandem igitur cum homo fecerat quod in se erat predisponens se scienciis humanis et divinis et virtutibus moralibus prout poterat, Deus recordatus sue misericordie visitavit et fecit redempcionem plebis sue, erigens nobis cornu salutis, filium suum in domo David pueri sui [10], per quem nobis restituit veram sui cognicionem, quam iusto iudicio perdidimus. Hic igitur nobis vera principia metaphysice, articulos vere fidei et sapiencie divine declaravit. Et ex eis nobis multas veritates saluti necessarias demonstravit, ut sic a servitute diabolica et a tenebris ignorancie liberati in sanctitate et iusticia serviemus ei omnibus diebus vite nostre [11]. Iste pro-

---

[1] Den Text konnte ich in den Moralia nicht finden.
[2] Metaph. I, 2, 982 a, 8 sqq.
[3] 1. Cor. 13, 12.
[4] Gen. 3, 9.
[5] Jer. 31, 3.
[6] Jer. 31, 33.
[7] Jer. 31, 34.
[8] Jer. 11, 4.
[9] Is. 30, 18 sqq.
[10] Lc. 1, 68 sq.
[11] Lc. 1, 75. 74. 79.

cessus notatur Sap. 18 cap.[1] Hec igitur metaphysica supernaturalis connumerata cum metaphysica ab hominibus nobis diminute tradita veram perfectam et proprie dictam constituit metaphysicam. Verissime namque dicitur hec metaphysica a ‘meta’, quod est trans et ‘physica’ sive natura, quia omnino super naturam est ista sciencia et secundum eius conclusiones et principia, quia a Deo liberaliter immediate revelata ; metaphysica, quia non est nature, sed deorum sciencia ; metaphysica, quia hominem faciens divinum et heroycum ipsum extra communem condicionem et vires naturales homini elevat ad veram contemplacionem eternorum. Hec igitur metaphysica, que omnium aliarum scienciarum habet stabilire principia et rectificare et roborare. Scitis namque quidem, antequam illuceret hec metaphysica, quod multa aliarum scienciarum vocata principia erant falsa et veritati contraria, que supernaturalis metaphysica, cum veniret, correxit, moderavit et declaravit, ipsasque sciencias secundumse purificavit, perfecit et clarificavit. Hec igitur omnibus artibus et ingeniis humanis finem ostendit et viam, per quam ad finem transire oportet, variis preceptis demonstrat. Ex quibus iam clare patet, quod hec omnibus aliis scienciis humanitus inventis est necessaria.

Ut igitur finaliter concludam istam materiam, ponam per ordinem tres proposiciones :

(1). Prima : Facultas arcium omnibus aliis facultatibus est prior origine, communitate et necessitate. Ista satis patat ex superioribus, quia ex ea tanquam primario fonte manant omnes alie sciencie humane : ex naturali philosophia / medicina, ex morali due facul- *222va*
tates iuris, ex metaphysica vero naturaliter habita principaliter manat ipsa theologia. Cuius licet aliqua principia sint a Deo revelata, tamen nec ipsa possunt intellegi sine communibus principiis metaphysicalibus et sine aliis artibus liberalibus. Et dixi principaliter, quia aliqua pars minus principalis theologie subordinatur morali philosophie, aliqua eciam naturali. Et sic ubi dimittit artista quoad communia principia metaphysicalia, moralia et naturalia, theologus incipit. Facultas iuris subordinatur morali philosophie quoad certam speciem, scilicet quoad prudenciam iusticialem. Ubi cum artista dimmittit, iurista incipit. Medicina subordinatur naturali philosophie et incipit a communibus principiis et conclusionibus naturalis philosophie exclusive.

Ex quibus patet quod facultas arcium est facultas de omnibus generibus scibilium. Sed alie tres sunt de tribus speciebus, scilicet de homine sanabili, de homine iustificabili et de Deo sive de hominis ultimato fine.

Ex quibus patet prima pars proposicionis, scilicet quod facultas arcium est prima origine ; ex istis eciam patet secunda pars quod est prior communitate ; ex istis simul sumptis sequitur tercia pars quod ipsa est prima necessitate ; nam sciencia de specie supponit scienciam de genere eo quod innata est nobis via a communioribus ad singulariora procedere, prohemio Physicorum.

---

25 tamen] tunc 30 theologo

---

[1] Sap. 18, 1 sqq.

Ex quibus iam sequitur quod sine facultate arcium nullus in aliqua alia facultate potest utiliter studere aut rite promoveri. Quod eciam notavit Hugo in suo Didascalion lib. III dicens[1]: « Quicunque ad scienciam pertingere cupit, si relicta arcium veritate et utriusque philosophie reliquis se implicare voluerit, materiam laboris, ut vere dicam, plurimi inveniet, sed fructum exiguum. » Errant igitur nonnulli qui relictis artibus aliis se ingerunt, in quibus sine ista proficere non possunt. Non tamen dico quod oporteat quemlibet esse magistrum arcium. Sed sufficit aliquibus sciencia arcium minor, quam ad titulum magisterii requiratur. Conveniens tamen esset et multum utile quemlibet esse magistrum.

222vb Omnia ista possunt sufficienter declarari de qualibet septem / arcium liberalium in comparacione ad quamcunque facultatem. Sed istud adeo est manifestum quod non est necessarium.

(2.) Secunda proposicio: Quelibet facultas cuilibet alteri facultati est necessaria. Hec quoad facultatem arcium et facultatem theologie sufficienter est declarata. Sed declaratur de medicina, quia ipsa, ut patet ex superioribus, est sciencia regitiva hominis quantum ad vires et operaciones eius naturales, quibus distrasiatis et deordinatis impediuntur in suis operacionibus omnes vires anime spirituales seu intellectuales et hoc eo quod naturali ordine vires corporales organice sunt amministratorie respectu virium intellectualium in homine. Idcirco hec est sciencia, sine cuius auxilio et beneficio irruente morbo grammatica tacet, rhetorice eloquentia silet, loyca non sillogissat, dyalectica disputare nescit, iurista iudicium perdit, theologia non predicat, miles non pugnat, sacerdos non orat, rusticus non laborat.

Similiter necessitas iuris declaratur. Facultas enim iuris est sciencia regitiva hominis quoad appetitum, per cuius motus inordinatos cognitiva hominis omnino impeditur et per quorum repressionem ipsa apte circa omnia speculatur, quia anima in quiescendo fit prudens, VII Physicorum[2]. Hec igitur facultas iuris frenat iram, restringit avariciam, comprimit iniusticiam, vindicat iniuriam, zelat pacem, conservat policiam, nutrit societatem. Quibus sublatis nulla facultatum aliarum convenienter potest in suam operacionem. Hec est sciencia, sine cuius amminiculo grammatica perditur, rhetores disperguntur, loyca non curatur, philosophia non speculatur, medici disperguntur, theologia non studetur, oraciones obmittuntur, ecclesie clauduntur et universa communitatis opera impediuntur. Facultas iuris est nobis hodie summe necessaria, quia avaricia nostra est modo nimis ingeniosa, propter quod ei vix summo studio potest obviari ; nec adhuc vie eius quacunque arte possunt precludi, quia quantum studet iurista, tantum studet et amplius avaricia et qui iusticiam deberent defen-

---

24 pungnat

---

[1] Didascalion III c. 4 : PL 176, 769 A : « Ita ut quicunque ad scientiam pertingere cupit, si relicta veritate artium reliquis se implicare voluerit, materiam laboris nedum plurimam, sed et infinitam sustinebit, et fructum exiguum. »

[2] Phys. VII, 3, 247 b, 17.

dere, hii sua avaricia magis student alios offendere. Quisnam plus offendet iusticiam et / omnem equitatem quam maiores in spiritualibus, qui exce- *223ra*
dentes deberent corrigere.

(3.) Tercia proposicio: Ordo quator facultatum racionabilissime est institutus taliter, ut facutas theologie prima sit dignitate, secunda facultas iuris, tercia medicina, quarta et ultima facultas arcium. Primo quod tres facultates prenotate debeant facultatem arcium precedere, probatur quia magistri harum facultatum debent vel esse vel sunt magistri arcium aut alias sufficienter in artibus eruditi, ut patet per primam proposicionem, et quia ultra hoc specialiter sunt insigniti aliarum titulis scienciarum. Igitur prehonorandi sunt simplicibus magistris arcium. Hic enim honoracior est alio ceteris paribus, qui scit tantundem et amplius. Confirmatur : omnis sciencia de specie perfectior et nobilior est sciencia de genere illius speciei.

Sed ordo aliarum trium facultatum inter se arguitur sic : Sicut theologia se habet ad suum obiectum formale, sic ius ad obiectum suum, et medicina ad suum ; hoc patet eo quod ipse eodem modo tractant de suis obiectis, quia omnis specialiter, ut dictum est. Igitur per mutacionem : Sicut obiectum theologie se habet ad obiectum iuris canonici et obiectum iuris ad obiectum medicine, sic theologia se habet ad ius canonicum et ius canonicum ad medicinam. Sed constat quod obiectum theologie, quod est Deus, melius est obiecto iuris, quod est homo iustificabilis ; et homo iustificabilis ut sic melior est homine sanabili ut sic. Igitur theologia melior est iure et ius nobilius medicina. Ymmo ex isto sequitur quod perfecta theologia, quam solus Deus habet, ut dicit Aristoteles in prologo Metaphysice [1], infinitum excedit alias in perfeccione, quia sicut omnes concordant, ipsa dea scienciarum est. Et fundatur hec racio super hoc quia « sciencie secantur quemadmodum et res », ut dicit Aristoteles II De anima [2]. Sed specialiter de iure probatur quod sit nobilius medicina, quia ius est sciencia de anima, medicina est de corpore. Sed sciencia de anima et de eius passionibus secundum Aristotelem in principio De anima melior est sciencia de corpore et eius passionibus, igitur. Secundo ad idem. Ars difficilior est melior ; sed ius est circa difficilius medicina, igitur. Maior *223rb*
patet quia circa difficilius semper ars fit et virtus . . . (?), unde melius, in lib. II Ethic. [3]. Minor patet VII Ethic. [4] : Difficilius est esse iustum quam esse bonum medicum.

De Theologia satis manifestum est ex predictis quod ipsa precedit omnes alias facultates nobilitate.

Tot tantaque dixi, reverendissimi domini magistri, de scienciarum connexione, dignitate et mutua necessitate, ut intelligamus inseparabilem quatuor facultatum connexionem. Connectat igitur karitas, quos connectit facultas. Coniungat affectus, quos coniungit intellectus ; uniat amor et

---

8 horum 41 connectitur

---

[1] Metaph. I, 2, 983 a, 6.
[2] De anima III, 8, 431 b, 24.
[3] Eth. Nic. II, 9, 1109 a, 21 sqq.
[4] Eth. Nic. V, 13, 1137 a, 13.

affeccio, quos unit intelleccio ; concinnet amicicia, quos coniungit sciencia ; concilient federa, quos conciliant sua studia. Glutinet Christi karitas, quos glutinat sciencie necessitas, ut tali glutino ex quatuor facultatibus unum fiat corpus in Christo, in quo sicut membra sunt multa, sic officia sunt diversa [1] ; et que contemptibiliora videntur sunt magis necessaria. Singuli igitur nostrum in eodem corpore alter alterius sint membra, « habentes donaciones secundum graciam, que data est nobis, differentes : sive propheciam secundum racionem fidei » [2], sive doctrinam iuris canonici, sive documenta medicine sive erudicionis artiste. Et sic in nobis erit dileccio mutua sine simulacione, « idem ipsum invicem sencientes, non alta sencientes, sed hominibus consencientes » [3], membra minora non spernentes, sed nobis invicem servientes et alterutrum fraterne et pie docentes, non invicem superbientes, primas salutaciones in foro non exspectantes [4], sed « honore invicem prevenientes » [5], alter alterius malum odientes, « in tribulacione conpacientes » [6], omnes invicem « benedicite et nolite maledicere » [7]. Si frater ceciderit ipsum sublevate. « Orate omnes pro invicem, ut salvemini. » [8] Perfecta fraternitate invicem diligite [9]. Sed pre omnibus memores sitis karitatis Christi, que quidem « karitas non inflatur, non aemulatur, non est ambiciosa, non querit que sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati » [10]. Paciens est, benigna est [11], omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet [12]. Si habuerimus
223va sciencias tali karitate formatas, ille nunquam / destruentur, nunquam excident, sed perducent nos usque ad conspectum Dei, ad quem secundum premissa et verba Boeti [13] « omnium mortalium cura et studiorum labor, licet diverso calle procedat, nititur pervenire. » Quilibet in curia illius domini cupit promoveri et cum Christo regnare. Omnia nostra studia ad hoc tendunt, ut ibi possumus speculari. Omnes in hac aula summo regi cupimus servire, nec promocio unius preiudicat alteri. Non est in hac curia sicut in curiis dominorum terrestrium, in quibus per promocionem unius impeditur promocio alterius, sed directe viceversa, quia quanto plures promoventur in hac curia, tanto propinquior est promocio nostra, quia iam promoti non sunt invidi, sed intercedunt pro nobis ad dominum, ut et nos mereamur promoveri apud ipsum. Et talis eciam est lex nostra, est mirabile : quanto plus laboro pro promocione tui, tanto propinquior sum promocioni proprie. Quanto fidelius laboro pro gracia aliena, tanto propinquior est salus propria. Hec bene est mirabilis et superabundans bonitas nostri

---

14 honore] hoc nomine   17 perfectam fraternitatem

---

[1] 1 Cor. 12, 12.
[2] Rom. 12, 6.
[3] Rom. 12, 16 : ... humilibus consentientes.
[4] Mt. 23, 7.
[5] Rom. 12, 10.
[6] Rom. 12, 12.
[7] Rom. 12, 14.
[8] Jac. 5, 16.
[9] Rom. 12, 10.
[10] 1 Cor. 13, 5.
[11] 1 Cor. 13, 4.
[12] 1 Cor. 13, 7.
[13] De consolatione philosophiae II, pr. 2 : PL 63, 723 A : Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire.

creatoris. Hic vult omnem salvum fieri [1], nullum spernit, nullum dedignatur, non pauperem, non divitem, nobilem non, non ignobilem, non virum quemquam aut mulierem, non iuvenem, non senem, claudum non, non cecum, iustum non nec iniustum. Quia eciam potens est Deus de cunctis peccatoribus terre suscitare filios celestis Jerusalem. Non ergo solum bonos, sed et peccatores vult salvos fieri. Quid occupor ! Hic dat omnibus satis, « omnibus dat affluenter, non improperat »[2], « veruntamen fex eius non est exinanita »[3].

Quilibet igitur quemlibet diligat, quilibet quemlibet doceat, quilibet cuilibet viam ducentem ad domum celestem ostendat. Et ne superdeclinet ad dexteram aut sinistram, ipsum dirigat. Quilibet quemlibet promoveat, nullus alium in via impediat, nullus alteri invideat. Videamus caute, ne quis bonitati Spiritus sancti resistat [4], et sic dona sua propria impediat per invidiam, quia non alterius, sed propria bona retardat. Hec est enim lex Christi sincerissima, ut nullus alteri invideat, / sed quemlibet ut seipsum *223vb* diligat. Oretis igitur omnes pro invicem, ut salvemini [5], et sic adimplebimus legem Christi [6].

Hanc quidem legem, quam venerabilis magistra Katharina mandatorum Dei zelatissima maximo conatu studuit adimplere, cum ipsa 50 oratores docebat disciplinam Dei, dirigens ipsos in viam salutis eterne. Ipsa namque habens omnem scienciam humanam ex principiis vere metaphysice utriusque, philosophie et sacre theologie, intellectus eorum sic fortiter traxit et ligavit ad viam veritatis katholice, quod nec ad dexteram nec ad sinistram poterant declinare. Propter quod sic fortiter tracti pocius mori volebant quam a via katholica recedere. Quod utique, ut estimo, non fuisset possibile, si ipsi non fuissent verissimi philosophi habentes magnam partem vere philosophie.

(*Dubium*). Sed contra hoc dubitatur, quia communiter dicitur quod ipsi fuerunt grammatici, rhetores et dyalectici, et non dicitur alicubi in historiis quod fuerunt philosophi. Ad hoc dupliciter.

Respondeo primo sic : Quod ante adventum Christi et statim post sciencie philosophice metaphysicales et speculative non erant sic clare et elaborate sicut modo sunt. Ideo magistri gencium plus institerant scienciis sermocinalibus quam veritatibus speculacionum. Ideo a talibus habuerunt denominacionem nec tamen omnino caruerunt disciplinis philosophicis.

Propter quod 2º dico : philosophi gencium insudantes scienciis eorum [disciplinis] ut scienciis moralibus et legalibus dicebantur oratores, grammatici et rhetores, eo quod in expedicione rei publice maxime utebantur ornatu in verbis et gestu. Eciam ex eo quod moralis philosophia non potest haberi sine morali, dyalectica sive rhetorica. Tales igitur connotavit Maxencius, ut ipsi ex scienciis eorum divinis et philosophicis disputarent contra Katharinam, quia ignari in philosophia non poterant Katharine

---

9 domum] omnia 13 quia] quis

---

[1] 1 Tim. 2, 4. [2] Jac. 1, 5. [3] Ps. 74, 9.
[4] Act. 7, 51. [5] Jac. 5, 16. [6] Gal. 6, 2.

arguere nec respondere. Quomodo enim illi alias potuissent sic evidenter intellexisse veritatem katholicam, quam magistra Katharina ipsis demonstraverat per argumenta philosophica. Vel cur Maxencius et alii gentiles
224ra astantes non / fuissent omnes conversi. Cuius utique non videtur racio, nisi hii erant divini et gencium veri philosophi. Si enim pertinaces fuissent in suis opinionibus, non videtur quod unquam ad fidem fuissent conversi. Nolo tamen [predicare] preiudicare miraculis Dei, quia scio quod apud Deum nichil est impossibile [1].

(*Quaestio.*) Pro quorum pleniori intellectu potest moveri talis questio: Quid requiritur ad hoc quod aliquis sit verus et laudabilis philosophus.

Respondeo quod tria ex parte affectus seu voluntatis et quatuor ex parte intellectus.

Primum ex parte affectus est, ut sapienciam amet et querat recta et debita intencione et ad verum eius finem, quia alias non legitime, sed adulterine amat sapienciam.

Secundum est, ut quidquid speculari novit ad mores quomodocunque convertat.

Tercium est, ut secundum scienciam suam vivat, ita quod quanto proficit in sciencia et sapiencia, tanto crescat in laudabili vita. Pro istis facit quod dicit Augustinus VIII De civitate Dei cap. 3 [2], quod « Sokrates primus universam philosophiam ad componendos et corrigendos mores flexisse memoratur ». Et Seneca epist. 13 [3] docet Lucilium discipulum suum quidquid legerit ad mores statim referre : Facere enim docet philosophia, non scire aut dicere. Sed querat quis, utrum ergo omnes speculative consideraciones arcium liberalium ad rectificacionem moris et vite direccionem possunt adaptari. Respondeo quod sic. Et hoc satis patet ex libro Senece De questionibus naturalibus [4]. Unde et, in epistola credo, declarat [4] quod eciam speculacio de ydeis ad mores potest applicari.

Ex parte intellectus primo requiritur quod nichil credat nec opinetur nisi certa racione cogente, ita quod nichil temere teneat nec neget nec firmius, quam racio vincit, cuicunque conclusioni adhereat.

Secundum est quod non in qualibet materia demonstracionem acerbologicam querat vel exspectet, sed apparenciis et racionibus congruis iuxta condicionem cuiuslibet materie, de qua agitur, assensum prebeat.

---

15 veram

---

[1] Lc. 1, 37.

[2] De Civ. Dei VIII, 3 : PL 41, 226.

[3] Die Gedanken, auf die hier angespielt wird, finden sich nicht in der Ep. 13, sondern in Ep. 20 und 89. Facere docet philosophia non dicere, heißt es Ep. 20 ; in Ep. 89 steht : Haec, Lucili virorum optime, quo minus legas non deterreo, dummodo quidquid legeris, ad mores statim referas.

[4] Die aufgeworfene Frage wird von Seneca auch in Ep. 88 behandelt.

Tercium est, quod ex triplici modo vel ex tribus / diligenter veritatem 224 rb querat: primo scilicet quod per experienciam et discursum ex creaturis, secundo ex historiis diversorum populorum vel eorum scripturis, tercio ex observacionibus et opinionibus non scriptis diversarum gencium, quas ex tradicione suorum patrum tenet, iuxta illud Deuter. 32 [1]: « Memento dierum antiquorum, cogita generaciones singulas, interroga patrem tuum et annunciet tibi maiores tuos et dicunt tibi. »

Quartum quod semper paratus sit opinionem suam mutare ad racionem verisimiliorem et forciorem de contrario, ita quod in nullis opinionibus philosophus debet esse pertinax.

Ex istis infero quatuor corollaria:

(1.) Primum est tale, quod si articuli fidei religionis christiane proponuntur vero philosopho gentili debite affecto et corruptis consuetudinibus non infecto, nullum talium habet negare aut impossibilem reputare. Deduci potest faciliter ex dictis, quia subtiliter considerando et diligenter disputando circa tales articulos invenitur quod omnis racio, que ex humanis scienciis contra articulos fidei fieri potest, eciam ex principiis earundem scienciarum solvi et invalida potest ostendi. Quare propositum.

(2.) Ex isto secundo sequitur illud quod ante questionem immediate diximus, scilicet quod 50 magistri per suam philosophiam poterant veritatem katholicam per argumenta eis declaratam intelligere.

(3.) Tercium corollarium: 50 magistros vere philosophos fuisse est pie credibile ...

(4.) Quartum: Predicti 50 magistri martires Christi sunt censendi [2].

---

[1] Deut. 32, 7.

[2] Die Berechtigung der im dritten und vierten Korollar aufgestellten Thesen begründet der Prediger nach den Berichten der Legende. Diese Ausführungen verdienen kein besonderes Interesse und wurden deshalb in die Veröffentlichung nicht aufgenommen. Das gleiche gilt von den drei Dubia, die sich anschließen und mit der Beurteilung der 50 Philosophen sich beschäftigen. Fol. 225 rb wird damit der erste Hauptteil der Predigt, d. h. der Teil, der allein eingehende Behandlung gefunden hat, abgeschlossen.

Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik

Von Weihbischof Dr. Artur Michael LANDGRAF

(Fortsetzung)

Die Mitgliedschaft

Lebhafter als sonst irgend ein Problem aus dem uns eben interessierenden Gebiet wurde in der Frühzeit die Frage des Kreises der Glieder des Leibes Christi erörtert. Man kann sogar sagen, daß im Bereich der Lehre vom geheimnisvollen Leib dies das einzige Problem war, das aufgeworfen und diskutiert worden ist. Ich habe die Geschichte des wichtigsten Teiles desselben, nämlich der Erörterungen über die Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche, bereits einmal umrissen. Um der Vollständigkeit willen und dann auch, weil sich in der Zwischenzeit neue Materialien und neue Gesichtspunkte ergeben haben, werde ich hier noch einmal darauf zurückkommen.

Die Zugehörigkeit zur Kirche im Alten Bund

Unter den Paulinenkommentaren berührt derjenige des Ps. BRUNO zum erstenmal die Frage, ob nicht Abel oder andere Heilige, die Christus zeitlich vorangingen, als Haupt der Kirche bezeichnet werden sollten. Dies wird aber abgelehnt mit der Begründung, daß viele Heilige dem Menschen Christus zeitlich vorangegangen sind, daß dieselben aber niemals zum Heil gelangt wären, wenn sie nicht durch den Glauben Glieder des Hauptes, nämlich Christi, wären. Christus konnte also Haupt der Kirche sein, weil er der « Erstgeborene » ist aus den «Verstorbenen»; denn er ist als der Erste von allen von den Toten auferstanden. Er ist der « Erstgeborene », weil er die ganze Erbschaft des Vaters besitzt. Und wer immer davon etwas hat, muß es von

ihm herhaben, wie der erstgeborene Sohn alle Erbschaft des Vaters hat und niemand davon etwas hat außer von ihm [1].

Die *Glosule Glosularum* stellen sich dann schon die Frage, wie Christus Haupt derjenigen sein konnte, die vor seinem Dasein Glieder der Kirche waren und wie er ihnen etwas Gutes mitteilen konnte. Sie betonen, daß Glieder dem Haupt der Geburt nach vorausgegangen sind, aber doch Kraft und Leben von diesem erhalten haben. Und dies sei bezeichnet in der Geburt des Phares, dessen Hand früher als das Haupt den Mutterleib verlassen hat [2]. Wörtlich fast gleichlautend finden sich diese Ausführungen auch im *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 657 [3]. Die gleiche Frage beantwortet der fälschlich dem Petrus Comestor zugeschriebene *Paulinenkommentar* damit, daß Christus wahrhaftig Haupt der ihm zeitlich vorausgehenden Gläubigen ist, weil er, obwohl zeitlich ihnen nachstehend, doch Beginn, d. i. Ursprung und Ursache des Glaubens und der Gerechtigkeit derjenigen ist, die vor und nach seiner Ankunft waren. Auch hier wird auf die Geburt des Phares hingewiesen [4]. Bemerkenswert ist, daß dieser Gedanke, daß die Kirche

[1] Expositio in epistolas Pauli. In ep. ad Col. c. 1 (SSL 153, 379) : Quod ita ait : Caput « corporis » ecclesiae, quia sicut corpus hominis omnes sensus habet in capite, sic ecclesia omnes vires suas habet in Christo capite, principe suo et rectore. Opponeret ille : Quare dicis Christum caput ecclesiae, cum Abel et multi iusti fuerunt prius illo tempore ? Hoc ita removet : Vere caput ecclesiae, quia « qui est principium » ecclesiae. Licet enim multi sancti carnem Christi praecessissent tempore, numquam tamen salvarentur, nisi per fidem membra essent capitis Christi. Potuit itaque caput esse ecclesiae, quia « primogenitus » est « ex mortuis ». Primus enim omnium surrexit ex mortuis. Et primogenitus, quia ipse habet omnem haereditatem Patris. Et quicumque inde aliquid habet, oportet, ut ab illo habeat, sicut primogenitus filius habet omnem haereditatem patris et nemo quidquam nisi ab eo. — In leicht differierender Fassung findet sich dieser Text auch im Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 50.

[2] Zu Col. (Pommersfelden, Schloßbibliothek, Cod. 199/2817 fol. 130*v*) : « Qui est principium » etc. Quia aliquis posset dicere : Ecclesia incipit a principio mundi ab Abel, ab Habraham, Ysaac, qui fuerunt de ecclesia, et quomodo potest esse caput eorum et aliquid boni eis conferre, qui, antequam Christus esset, membra fuerunt ecclesie. Responsio : Qui est principium ecclesie, id est fundator, id est institutor. Omnes alii, qui precesserunt eius fidem et gratiam, qui venturus erat et humanum genus reparaturus, habuerunt principium et omnium fundamentum virtutum. Membra enim quedam caput suum nativitate precesserunt, tamen robur et vivificationem acceperunt. Quod fuit significatum in nativitate Phares, cuius manus prius exivit de utero matris quam caput. Et unde fideles in novo testamento iustificati et vitam eternam consecuti sunt, inde omnes boni, qui in lege vel ante legem exstiterunt.

[3] Zu Col. (fol. 130).

[4] Zu Col. 1, 18 (Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 43) : « Qui est principium. » Diceret aliquis : Scio, quod ipse homo verbo Patris personaliter unitus caput

war, ehe ihr Haupt war, ja, daß sie einmal ohne Haupt sein konnte, mit dem Hinweis auf die dem Haupt bei der Geburt vorausgehenden Glieder noch in der anonymen *Summe* des Cod. Vat. lat. 10754 auftritt [1].

Jedenfalls sprach man auch von einer Kirche, die vor Christus war und die, um die Worte des HERVAEUS VON BOURG-DIEU zu gebrauchen, Gott von Anfang an in wenigen Auserwählten um sich versammelt hat [2].

est ecclesie et illorum fidelium, qui post illius adventum fuerunt. Sed Habrae et aliorum fidelium, quibus ille posterior fuit tempore, caput fuisse non credo. — Responsio : Vere est caput illorum, quia et ipse, licet sit posterior tempore, tamen est principium, id est origo et causa fidei et iustitie illorum, qui ante et post illius adventum fuerunt. Hoc enim, quia a Christo perfectionem et iustitiam haberent omnes sancti, qui ante illius nativitatem fuerunt, in nativitate Phares designatum est. Manus enim illius ante quam [*Ms. hat* quia] caput ad ortum procedens. Que manus sicut cetera membra a capite sanctificationem accipiens significavit Habram et alios fideles, qui, licet Christum caput suum in nativitate precessissent, tamen quicquid boni habuerunt, ipse eis contulit sicut caput suis membris sensificationem.

[1] Fol. 23 : Item, Christus incipit esse caput ecclesie secundum humanitatem. Ergo quod ipse erat secundum divinitatem vel aliud (!). Instantia : In premissis non est convenienter dictum, quia caput, licet sit vox substantivum, adiective tamen ponitur quantum ad significationem. Vel forte potest dici, quod Christus fuit caput ecclesie secundum quod homo, antequam esset homo, sicut antichristus dicitur caput hominum malorum, licet nondum sit. Unde super Apocalipsim, ubi dicitur de dampnatione meretricis magne, antichristus iam regnat super malos presentes, quorum omnium ipse iam caput est ; et super Danielem ibi : et vidi, quod interfecta esset bestia et periisset caput eius, dicit Jeronimus : Christus sicut caput est bonorum, ita antichristus omnium malorum. Hic tamen potest dici *est* pro *erit*. Videtur tamen, quod ecclesia aliquando fuerit acephala, quia sine capite, quia dicit auctoritas, quod prepostero ordine membra prius prodierunt ad ortum quam caput. Quod potest concedi. Vel quia, licet non esset caput secundum quod homo, erat tamen secundum quod Deus, et etiam secundum quod homo, antequam nasceretur. Ipse erat caput ecclesie, non que tunc esset, sed que futura erat. Hoc est materia vel ruina domus, non que sit vel fuerit vel futura sit (!). Item Christus caput ecclesie secundum quod homo. Sed, secundum quod homo est, incepit esse. Ergo incepit esse caput ecclesie. Instantia : Socrates secundum quod est albus, est coloratus. Sed incepit esse albus. Ergo heri incepit esse coloratus.

[2] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. ad Gal. c. 4 (SSL 181, 1475) : Sicut autem primo Abraham sibi in coniugium sociaverat Saram, sed propter eius sterilitatem cognovit ancillam, ut vel ex ea prolem gigneret, et tandem ex Sara per donum gratiae Dei Filium genuit, ita Deus ab initio mundi ecclesiam in paucis electis sibi coniunxit ; sed quia tunc illa per praedicationem filios non generabat, interim synagoga velut ancilla ad amplexus eius introducta semen praedicationis accepit, unde carnalem populum in servitute legis pareret, donec circa finem saeculi per divinam gratiam ecclesia multis filiis dotaretur, imo populum christianum velut Isaac pareret. — Hier sei auch verwiesen auf AGOBARDUS, Liber adversus Fredegisum, 20 (SSL 104, 171) : Sed nos de patriarchis interrogamus, quomodo eos creditis sine visibili chrismate absque aqua

Bei GILBERT DE LA PORRÉE findet sich sodann schon eine Begründung dafür, warum Abel nicht als Haupt der Kirche bezeichnet werden darf. Da es nämlich nach Gilbert zum Wesen des Hauptes gehört, daß es die Fülle aller Sinne besitze, die Weisheit Gottes aber die ganze Kirche von Abel bis zum letzten Gerechten zwar erleuchtet, in ihrer Fülle aber bloß in Christus ist, darum konnte auch bloß dieser Haupt der Kirche sein [1]. Auch die *Sententiae Divinitatis* vertreten unter der gleichen Begründung aus der Eigenschaft des Hauptes als desjenigen, aus dessen Fülle alle empfangen haben und empfangen, die Meinung, daß Christus Haupt aller Prädestinierten aller Zeiten ist [2]. Der porretanische *Kommentar* zum ersten Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 wieder läßt die Dauer der allgemeinen Kirche Christi von Abel bis zum letzten Gerechten währen [3]. Nach dem ebenfalls porretanischen *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 686 war aber die Kirche, die mit Abel begann und in den Patriarchen und heiligen Propheten bestand, nicht ohne Haupt, weil wenn auch nicht *re*, so doch durch Glaube und Hoffnung — durch die wir auch selig genannt werden — Christus das Haupt war [4].

Die Lehre des ROBERT VON MELUN geht dahin: Christus war

baptismatis, sed unctos invisibili tantum et spiritali chrismate? Similiter de Veteri Testamento non solum omnes sanctos patriarchas, sed et multos etiam in gentilitate positos credimus invisibili chrismate unctos; per quam unctionem membra Christi et unum corpus cum omnibus ad aeternam vitam praedestinata fierent. Unde et apostolus, cum enumerasset omnia dona gratiarum, quae per Spiritum Sanctum tam Veteris Testamenti fidelibus quam Novi distributa sunt, subiunxit: Sicut enim corpus unum est et membra habet multa ...

[1] Zu Col. 1 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 24).

[2] B. GEYER, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbert'schen Schule. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band VII, Heft 2-3.] Münster i. W. (1909) 102*.

[3] Zu 1 Kor. 5, 2 (fol. 63): ... forsitan in communione Christi, id est generalis ecclesie Christi, que est ab Abel usque ad ultimum iustum ... — Diesen Gedanken finden wir auch bei GOTTFRIED VON BABION, Enarrationes in Matthaeum, c. 20 (SSL 162, 1417 B): ... qui [Pater familias, i. e. conditor noster] habet vineam, universalem scilicet ecclesiam, quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum, qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit. — Ferner in dem fälschlich dem Haimo zugeschriebenen Psalmenkommentar. Man vgl. zu Ps. 118 (SSL 116, 627 A und B) und zu Ps. 101 (SSL 116, 538 B), wo der Anfang der Kirche in Abel als den ersten Gerechten verlegt wird.

[4] Zum Rom. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 35*v*): Nec tamen ecclesia, que ab Abel et in patriarchis et sanctis prophetis exstitit, acephala fuit, quia si non re, tamen fide et spe, qualiter dicimur iam beati, Christus erat caput. Nec etiam mirum, si membra ante caput precesserunt ad ortum, cum etiam hoc [*es folgt eine Lücke von einer halben Zeile*].

immer das Haupt der Kirche, von dessen Gliedern — wie Soldaten dem König — ihm die einen vorangingen, die andern ihn begleiteten, die andern ihm folgten. Robert möchte aber nicht Adam, sondern Abel als Anfang der Kirche bezeichnen, weil die Kirche von Adam her sich die Makel der Erbsünde zugezogen hat, nicht aber von Abel her [1]. Dies übernehmen die *Quaestiones super epistolas Pauli* und sie fügen noch hinzu, daß Christus auch seiner Menschheit nach Haupt derjenigen genannt werden kann, die seit Abel waren, weil durch den Glauben an den, der da kommen sollte, alle gerettet wurden, die gerettet worden sind [2]. In seiner Summe betont dann noch Robert von Melun, daß man in der Zeit vor Christus durch den Glauben an das Mensch gewordene, aus der Jungfrau geborene und nicht bloß aus dem Vater gezeugte Wort des Heiles würdig und zum Glied des künftigen Hauptes geworden ist [3]. An einer andern Stelle nennt er als Band, das Abraham als Glied mit Christus dem Haupt verknüpfte, Glaube und Liebe [4].

Der zum Bereich des Robert gehörige *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 mahnt betreff der Gerechten des Alten Bundes: Diejenigen, denen die Erbsünde nachgelassen wurde und die keine aktuale Sünde hatten, waren des Heiles würdig nicht so sehr für das, was sie hatten, sondern vielmehr für das, was sie durch die Gnade Christi in der Zukunft haben sollten. Denn der Reat der Erbsünde

[1] R. M. Martin, Œuvres de Robert de Melun. Tome II. Questiones [theologice] de epistolis Pauli. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 18.] Louvain (1938) 264. — Zacharias Chrysopolitanus schreibt (In unum ex quatuor. Liber 3 c. 109 — SSL 186, 345): Vinea autem est ecclesia, quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum quasi tot palmites mittit, quot sanctos profert.

[2] In ep. ad Col. q. 6 (SSL 175, 582).

[3] St. Omer, Cod. lat. 121 fol. 44: ... Sic ergo in genere humano videtur inobedientia Ade plus obfuisse quam profuisse obedientia Christi. Hoc vero videri non debet fidei Christi considerata virtute, per quam omnes, qui ab initio mundi fuerunt, usque ad finem mundi salvari poterunt. Per fidem, dico, Verbi incarnati et ex virgine nati, non solum a Patre geniti. Cuius rei argumentum est et probatio sufficiens, quod ante incarnationem Verbi illi, qui eam habuerunt, per ipsam salute digni facti sunt et membra capitis futuri ...

[4] St. Omer, Cod. lat. 121 fol. 70*v* f.: Nam in ipsum venturum credidit Abraham et dilexit, in quem nos credimus, postquam venit. Siquidem membrum erat eiusdem venturi capitis, cuius et nos sumus in celo iam collocati. Verum quomodo eiusdem capitis membrum fuit Abraham, cuius nos membra sumus [fol. 71], si ei per fidem et dilectionem non fuit coniunctus? Nullo denique alio modo nisi per fidem et dilectionem Christo homini Abraham tanquam membrum capiti coniunctus esse potuit. In Christum ergo hominem Abraham credidit et tanquam salvatorem dilexit, licet tempore Abrahe venturus fuerit.

wurde nicht so nachgelassen, daß er überhaupt verschwand, sondern so, daß er bis zu Christus, zu dem sie durch die Beschneidung gehörten, gehemmt wurde, der ihn dann völlig hinwegnahm und sie seiner Verdienste teilhaftig machte. Wenn sie also Glieder Christi genannt wurden, dann nicht für das, was sie waren, sondern für das, was sie in Zukunft sein sollten [1].

Hugo von St. Viktor weiß davon, daß unter dem Naturgesetz schon die Darbringungen und Opfer vermittelst des Glaubens, wie auch unter dem geschriebenen Gesetz die Beschneidung sowie die Taufe bewirkten, daß die Menschen von der Erbsünde oder der Tatsünde gerechtfertigt den Gliedern Christi beigezählt wurden, durch dessen Glauben und Sakramente sie geheiligt wurden [2].

Petrus Lombardus stellt in seinem Psalmenkommentar, ebenso wie nach ihm Petrus von Poitiers in seinen Sentenzen [3], Abel an den Anfang der Kirche [4], ja er läßt dieselbe einmal in Abel allein realisiert gewesen sein [5]. In seinem Paulinenkommentar wirft er sodann die Frage auf : Da die Kirche von Abel her begann, wie ist der Mensch Christus Haupt derjenigen, die damals waren ? Seine Antwort geht dahin : Er ist ihr Haupt, weil er es ist, der nach seiner Gottheit der Anfang der Kirche, d. i. ihr Gründer ist, da er alle Gerechten, die von Abel bis zum letzten Gerechten geboren wurden, mit der Kraft der Gottheit und dem Geschenk seiner Barmherzigkeit erleuchtet hat. Auch

[1] Fol. 150 : Ad quod potest dici, quia illi, quibus dimittebatur originale peccatum nec habebant actuale, digni erant salute non solum pro eo, quod habebant, sed potius pro eo, quod habituri erant per gratiam Christi. Reatus enim originalis peccati non sic dimittebatur, ut omnino nullus esset, sed ut sustentaretur usque ad Christum, quia eum penitus tolleret et eos meritorum suorum participes faceret, ad quem pertinebant per circumcisionem. Unde, si membra Christi dicerentur, non pro eo, quod erant, sed pro eo, quod futuri erant.

[2] De sacramentis legis naturalis et scriptae. Rouen (1648) 415 : Per fidem ergo et oblationes sive sacrificia tunc remissionem peccatorum acceperunt quicumque veterem hominem deponentes, hoc est Adam, membra novi, id est Christi, facti sunt. Idem namque in illis oblationes et sacrificia fide mediante operabantur, quod postea sub lege scripta circumcisio aut sub gratia baptismus : videlicet ut et ipsi ab omni peccato sive originali sive actuali iustificati membra illius computarentur, cuius fide et sacramentis sanctificabantur.

[3] Sententiarum libri quinque. Lib. 4 c. 1 (SSL 211, 1137).

[4] Commentarius in Psalmos. Zu Ps. 71, 16 (SSL 191, 665) : Civitas Dei est ecclesia, quae ab Abel incoepit. — Zu Ps. 118, 152 (SSL 191, 1121).

[5] Zu Ps. 128, 1 (SSL 191, 1165) : Et hoc « a iuventute mea », scilicet a primo tempore aetatis ab Abel. Aliquando enim in solo Abel ecclesia erat et expugnata est a fratre malo et perdito Cain.

nach der Menschheit kann er Anfang der Kirche genannt werden, weil diese auf dem Glauben an seine Gottheit als Fundament ruht [1].

Petrus von Poitiers hat kein Bedenken, zu sagen, daß vor seiner Menschwerdung Christus der göttlichen Natur nach, als ihr Urheber nämlich, Haupt der Kirche war [2]. Doch hat er auch nichts gegen die Ansicht einiger, nach der Christus vor seiner Menschwerdung nach seiner menschlichen Natur Haupt der Kirche gewesen wäre, d. h. ihr Fundament, d. h. der Glaube an seine Menschheit oder Menschwerdung war das Fundament der Kirche. Darum heiße es, daß er, seitdem er Lenker der Kirche war, auch seiner menschlichen Natur nach Haupt der Kirche war, d. i. das Fundament, auf das sich die Kirche hinsichtlich des Glaubens an seine Menschheit stützte. Denn das, was wir von seiner Menschheit als vergangen glauben, glaubte man vor seiner Ankunft als zukünftig [3]. Die *Quästionensammlung* des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes erwähnt dagegen die erste Ansicht nur als diejenige von *quidam*, während sie die zweite für möglich erklärt [4]. Die *Quästionen-*

[1] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. ad Col. c. 1 (SSL 192, 264) : Sed cum ecclesia ab Abel coeperit, quomodo homo Christus caput est eorum, qui tunc fuerunt ? Bene, quia ipse, « qui est principium » ecclesiae secundum divinitatem, id est fundator ecclesiae, quia omnes iustos, qui ab Abel usque ad ultimum iustum generantur, virtute divinitatis et misericordiae suae dono illuminavit. Secundum humanitatem etiam potest dici principium ecclesiae, quia super fidem humanitatis eius fundata est.

[2] Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SSL 211, 1216) : Nam secundum divinam naturam non est eiusdem naturae cum ecclesia. Unde nec secundum eam est caput ecclesiae, nisi in alia significatione accipiatur hoc nomen *caput*, ut notet auctoritatem, non naturae identitatem ; quod videtur testari apostolus dicens : « Christus est caput viri, caput vero Christi Deus. » Patet ergo, quod Christus non fuit caput ecclesiae ante incarnationem, nisi in hac significatione sumas illum terminum.

[3] Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SSL 211, 1217) : Nota, quod a quibusdam non improbe dicitur Christum ante incarnationem fuisse caput ecclesiae secundum humanam naturam, id est fundamentum, quod nil aliud est, nisi quam fides humanitatis vel incarnationis eius erat fundamentum ecclesiae. Unde dicitur, quod ex quo fuit rector ecclesiae, fuit etiam caput ecclesiae secundum humanam naturam, scilicet fundamentum, cui innitebatur ecclesia quantum ad fidem humanitatis. Nam quod credimus de humanitate praeteritum, hoc et ante adventum credebant futurum.

[4] Fol. 141 : Sed instas : Si a tempore Abel Christus non esset homo, quomodo secundum quod homo caput ecclesie ? Ideo dicunt quidam, quod secundum quod homo fuerit caput post nativitatem, ante vero secundum quod Deus. Responsio : Possumus tamen dicere, quod et antequam esset homo, fuit caput ecclesie secundum quod homo. Est enim ecclesie caput, secundum quod credidit eum huma [fol. 141*v*] natum et ea, que circa humanitatem considerantur, ut resurrectio, ascensio etc. Hanc autem fidem habuit ecclesia ante tempus nativitatis. Licet enim tunc non esset, tamen credebat futurum. Quod enim et tunc

sammlung des Cod. British Museum Harley. lat. 3855 spricht sich dann bloß noch für die zweite aus [1].

Da Adam weder bloß gut noch bloß schlecht war, kann in ihn nach Petrus von Poitiers weder der Anfang der Kirche der Guten, noch der Anfang der Kirche der Schlechten verlegt werden. Dagegen sei Abel als der Anfang der Kirche der Guten anzusprechen, weil er bloß gut war und weil er als Vorbild Christi am Anfang der Welt als Lamm gelitten hat und weil er jungfräulich war [2].

Auch die zweite *Quästionensammlung* des Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708 stellt sich die Frage, ob Christus vor der Menschwerdung Haupt der Kirche gewesen ist. Dagegen bringt sie den Einwand, daß er damals nicht Glied der Kirche und so auch nicht Haupt war. Sie gibt aber als Antwort : Wird Haupt als Lenker genommen, dann ist es wahr, daß Christus Haupt der Kirche gewesen ist, weil Christus von Anfang an die Kirche geleitet hat. Meint man aber mit Haupt ein Glied, dann ist nicht zuzugeben, daß er Haupt war [3].

Übrigens werfen Petrus von Poitiers und diese zweite Quästionen-

esset caput nostrum, non est nisi in hac fide. Fides enim eadem est, licet tempora mutata. — Ebenso wörtlich bei J. B. PITRA, Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis. Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis. Altera Continuatio. Tom. II. Paris (1888) 56. Ferner im Cod. British Museum, Harley. lat. 1762 fol. 145.

[1] Frage 164 (fol. 38) : Ab Abel incepit ecclesia. Ecclesia vero corpus Christi. Christus autem ecclesie caput. Si ecclesie Christus caput est, aut secundum quod homo aut secundum quod Deus. Secundum quod homo testatur auctoritas. Sed ante incarnationem Christus homo non fuit. Si non homo, nec caput ecclesie, quia secundum quod homo caput ecclesie est. Et si Christus non fuit caput ecclesie, nec ecclesia corpus Christi erat, quod erroneum est concedere. — Solutio : Ante incarnationem ecclesia corpus Christi fuit et Christus ecclesie caput secundum quod homo, non dico secundum quod fuit, sed quod futurus erat. In fide enim incarnandi salvi facti sunt antiqui sicut moderni in fide incarnati. Nam qui precedebant et qui sequebantur, clamabant Osanna.

[2] Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SSL 211, 1217 f.) : Item, primus, qui peccavit, fuit Adam vel Eva, et cuius peccatum totam humanam naturam corrupit. Ergo et ipse fuit caput ecclesiae malorum vel nullus ; quod tamen solet attribui Cain. Eadem ratione, qui bonum operatus est primus et fidem habuit, fuit Adam. Ergo ipse fuit caput ecclesiae bonorum vel nullus, et tamen solet attribui Abel. Ad hoc dicendum, quod Adam nec tantum fuit malus nec tantum bonus, et ideo non solet attribui ei principium ecclesiae bonorum vel malorum ; sed bonorum Abel, quia tantum bonus fuit et quia figura Christi passus est agnus ab origine mundi et quia virgo fuit.

[3] Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708 fol. 261*v* : Queritur, si Christus fuerit capud ecclesiae ante incarnationem. Videtur, quod non, cum tunc non esset aliquod membrum ecclesie et ita nec capud. Solutio : Si capud dicatur rector, verum est, quod fuit rector ecclesie, quia ab initio rexit ecclesiam. Si capud dicatur membrum, non concedimus.

sammlung auch die Frage auf, ob Christus vor seiner Menschwerdung Bräutigam der Kirche war. Petrus lehnt es ab, weil Christus damals nicht die gleiche Natur besaß, eine Ehe aber nur zwischen zweien der gleichen Natur statthaben könne. Wo er aber bei den Propheten als Bräutigam der Synagoge bezeichnet werde, sei dies nur *per transpositionem* und metaphorisch zu verstehen [1]. Die Quästionensammlung des Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708 dagegen bejaht mit der andern Begründung, daß einer von der Einwilligung her Bräutigam genannt werde, Einwilligung aber Sache des Willens sei. Christus aber sei Bräutigam gewesen und habe die Kirche geliebt und ihr zugestimmt vor aller Schöpfung [2]. Umgekehrt begann nach Petrus von Capua Christus erst in der Menschwerdung Bräutigam der Kirche zu sein, weil erst da die Ehe zwischen ihm und der Kirche geschlossen worden sei [3].

Der Kapuaner steht auch eindeutig dafür, daß Christus bloß seiner Gottheit, nicht aber der Menschheit nach Haupt, d. i. Lenker und Leiter der Kirche, wann immer sie früher bestand, und Abels gewesen ist [4].

[1] Sententiae. Lib. 4 c. 20 (SSL 211, 1218) : Si quaeratur, utrum Christus sponsus fuerit ecclesiae, antequam esset homo, non dicitur proprie sponsus fuisse, quia non fuit eiusdem naturae, quod significat coniugium, quod solet contrahi inter res eiusdem naturae. Si tamen alicubi in prophetis inveniatur nuncupari sponsus synagogae, ut apud Jeremiam : « Recordatus sum tui miserans adolescentiam tuam et caritatem desponsationis tuae » etc., per transpositionem dicitur et metaphorice.

[2] Fol. 261*v* : Item queritur, si fuerit sponsus ecclesie ante incarnationem. Solutio : Sponsus dicitur a consensu ; consensus autem est voluntatum. Sed Christus fuit sponsus ecclesiamque dilexit et consensit in eam ante omnem creaturam.

[3] Summe (Clm 14508 fol. 53) : Queritur etiam, utrum inceperit esse sponsus ecclesie. Videtur, quod etiam ante incarnationem fuit sponsus ecclesie. Ysaia enim in eius persona dicit : tamquam sponso alligavit michi mitram. Quod dictum est ante incarnationem. — Responsio : Ipse incepit esse sponsus in incarnatione. Tunc enim tantum contractum est matrimonium inter ipsum et ecclesiam. Ysaias vero prophetabat loquens de futuro quasi de preterito.

[4] Summe (Clm 14508 fol. 52*v*) : Secundum quod Deus vero dicitur caput ecclesie, id est rector et gubernator ecclesie . . . Si ergo vere (?) Christus fuit caput ecclesie, quandocumque ecclesia fuit, et caput Abel saltem secundum divinitatem, sed non secundum humanitatem. — Wie Petrus von Poitiers (Sententiae. Lib. 4 c. 20 — SSL 211, 1216 CD) behandelt er weitere in diesem Zusammenhang stehende Fragen dialektisch. Man vgl. Summe (Clm 14508 fol. 52*v*) : Item esto, quod unus solus sit fidelis. Christus est caput ecclesie. Ergo ecclesia est corpus eius. Ut fiat sermo tantum de milita[n]ti : ergo ecclesia est. Sed ecclesia est convocatio fidelium et unus solus fidelis est. Ergo ipse est convocatio fidelium [fol. 53]. Ergo est plures fideles. Vel posito, quod nullus fidelis sit : Christus est caput ecclesie : ergo ecclesia est corpus eius vel caput est sine corpore. — Responsio : Si ponatur, quod unus solus sit fidelis fide virtute, set multi fide informi,

A limine lehnt er es sodann ab, Abel als Haupt der Kirche zu bezeichnen, sosehr er in ihm, weil er in der Schrift nur als gerecht bezeichnet wird, den Anfang der Kirche sieht, wie in Kain, von dem nur Ungerechtigkeit berichtet wird, den Anfang der Kirche der Bösen. Sollte aber hier irgendwo der Ausdruck *caput* für Abel oder Kain gebraucht werden, so sei dieser als *principium* zu verstehen. Adam dagegen werde weder Haupt der Kirche der Guten noch der Bösen genannt, weil man von ihm lese, daß er gerecht und ungerecht war [1].

Die anonyme *Summe* des Cod. Vat. lat. 10754 hat nichts dagegen, Abel als Haupt der Guten, oder besser als ihren Anfang zu bezeichnen, weil er der erste war, der gerecht und nicht ungerecht war — nicht aber so Adam — und weil von ihm die Kirche gegründet, d. i. begonnen wurde. Kain aber werde Anfang der Bösen und der Teufel Anfang und Haupt der Bösen genannt, nicht weil er der gleichen Natur mit ihnen wäre oder sie regierte, sondern weil er Anfang des Sündigens gewesen sei und von ihm viele Sünden der Bösen ihren Anfang genommen hätten [2].

Petrus Cantor — der übrigens betont, daß einzig Christus Bräutigam der Kirche ist und zwar durch die Bezahlung des Preises für dieselbe [3] — meint, daß die Kirche zum erstenmal von Christus aufgenommen worden sei durch die Verbindung der Seelen in der Zeit Abels, das zweitemal durch die Verbindung der Leiber im Schoß der

concedimus, quod ecclesia est. Nam etiam christiani mali sunt de ecclesia numero et membra Christi, sed putrida. Sic erat forte tempore Abel, et ideo tunc dicitur fuisse ecclesia. Si autem ponatur, quod nec fide informi sit aliquis fidelis preter unum vel quod nullus, non concedemus, quod ecclesia sit. Et ideo Christus non est caput ecclesie, si tantum de militanti agatur. Non tamen est sine corpore, quia habet corpus ecclesiam triumphantem.

[1] Summe (Clm 14508 fol. 53) : Dicitur autem Abel principium ecclesie bonorum et Chaym principium ecclesie malorum, quia iste ita legitur iustus, quod numquam legitur iniustus, ille autem ita iniustus, quod numquam iustus. Neuter tamen est dicendus caput ecclesie. Quod sicubi reperitur, caput accipitur pro principio. Adam autem non dicitur principium istius vel illius ecclesie, quia caput legitur fuisse et iustus et iniustus.

[2] Fol. 23 : Incepit ergo Christus secundum quod homo esse caput ecclesie, membrum, sponsus, pars et filius. Unde : ipse et filius ancille tue. Sed Abel dicitur caput bonorum vel melius principium, quia fuit primus iustus ita, quod non iniustus, sed non Adam, et quia ab eo fundata fuit, id est inchoata ; et Caym principium malorum et diabolus dicitur principium et caput malorum, non quod ipse sit eiusdem nature cum eis nec eos regit, sed quia fuit principium peccandi et ab eo procedunt multa peccata malorum.

[3] Paulinenkommentar. Zu 2 Kor. 11, 2 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 194) : Responsio : quia solus Christus sponsus est ecclesie pretii solutione pro ipsa.

Jungfrau, da er in ihr die Teilnahme an unserer Sterblichkeit angenommen hätte [1]. Abel nennt er — wie schon Petrus von Poitiers — Anfang der Kirche wegen seiner Unschuld, wegen seines Martyriums [2] und wegen seiner Jungfräulichkeit [3].

Die ersten anonymen *Quästionen* des Cod. British Museum Royal 9 E XII, die nichts dagegen haben, daß mit Adam, weil er der erste Gläubige war, die Kirche zu sein begonnen hätte, verlegen unter einer anderen Rücksicht — so sagen sie — den Anfang in Abel, weil er eine größere Anzahl von Ständen der Kirche repräsentierte als Adam, den der *praelatio*, der *virginitas* und des *martyrium*, und weil er im Gegensatz zu Adam, der bloß der erste Gerechtfertigte war, als erster

[1] Psalmenkommentar. Zu Ps. 17, 17 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. :14*v*) : Prima susceptio ecclesie a Christo facta est per coniunctionem animarum in tempore Abel; secunda per coniunctionem corporum in utero virginis, cum in ea suscepit participium nostre mortalitatis. Tertiam susceptionem adhuc expectamus, scilicet traductionem sponse in domum sponsi, que erit in futuro, quando suscipiet Jerusalem auream et gemmatam sibi viro suo. — Man vgl. auch den Canticakommentar. Zu Cant. 1, 1 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 178 fol. 41*v*) : Hoc matrimonium et coniugium Christi et ecclesie initiatum fuit in Abel per desponsationem et permissionem futurarum nuptiarum. Consummatum fuit in incarnatione Christi, quando Verbum caro factum est. Unde et vocatus Jhesus ad nuptias. Ratum erit a futuro, quando a sponso non poterimus ullo modo separari, quando intrabimus cum eo ad nuptias, quando nemo nos separare poterit a caritate, que est in Christo Jhesu.

[2] Summa Abel (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 228 fol. 87) : Abel dicitur principium ecclesie propter innocentiam — unde Christus perhibet testimonium dicens : a sanguine Abel iusti etc. — propter martirium — unde agnus occisus est ab origine mundi. — Unter Hinzufügung der *castitas :* . . . quia non fecit semen super terram ; nec enim legitur uxorem habuisse vel liberos, findet sich dies wörtlich auch in den Distinctiones Psalterii des Petrus von Poitiers (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 9*v*). Ohne diesen Zusatz gibt es ebenfalls im Wortlaut gleich Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14526 fol. 128).

[3] Summa Abel (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 228 fol. 95) : Ecclesia dicitur incepisse ab Abel : quia iustus legitur non iustificatus. Non enim legitur perpetrasse peccatum — quia martirium primus sustinuit et in sanguine martirum dicitur fundata ecclesia — quia virgo fuit prefigurans agnum sine macula. Unde agnus occisus est ab origine mundi. — Dies findet sich wörtlich in den Distinctiones Psalterii des Petrus von Poitiers, wo noch hinzugefügt wird : Similiter civitas malorum incepit non ab Adam, sed a Cahym, qui primus peccavit post obstinationem ; vel ideo non ponimus Adam initium vel boni vel mali, quamvis et bonus fuerit et malus, quia enumeramus ipsum truncum sicut nec in consanguinitate (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 16). — Über das Verhältnis der Summa Abel zu den Distinctiones Psalterii des Petrus von Poitiers vgl. man Ph. S. Moore, The works of Peter of Poitiers, Master in Theology and chancellor of Paris (1193-1205). Washington, D. C. (1936) 92-96. Auch bei Magister Martinus findet sich die eben gebrachte Stelle der Summa Abel ohne den Zusatz des Petrus von Poitiers (Cod. Paris. Nat. lat. 14526 fol. 128).

Gerechter, von dem man keine Sünde liest, zu bezeichnen wäre [1]. Dabei hält der Verfasser dafür, daß vor der Menschwerdung die Glieder ohne Haupt waren oder doch ihr Haupt bloß in der Hoffnung besessen haben [2].

Wo sich STEPHAN LANGTON die Frage vorlegt, warum die Kirche mit Abel anfing und nicht mit Adam, verweist er in der Antwort darauf, daß, hätte sie mit Adam begonnen, sie zeitweise zu sein aufgehört hätte, dann nämlich, als Adam sündigte, während doch die Kirche, seit sie begonnen hat, zu sein weder aufgehört hat noch aufhören wird [3];

[1] Fol. 3 : Item, fuit caput ecclesie, quando Adam fuit. Ergo ecclesia incepit esse ab Adam. Sed dicit auctoritas, quod incepit esse ab Abel. Dicimus, quod ecclesia incepit esse ab Adam, incepit esse ab Abel, sed diversis respectibus. Incepit esse ab Adam, quia Adam fuit primus fidelis. Dicitur etiam incepisse ab Abel, quod ipse representat plures ecclesie status quam Adam, scilicet statum prelationis, quia ipse fuit pastor ; et statum virginitatis, quia fuit virgo ; et statum martirii, quia fuit martir. Et quia ipse fuit primus iustus — eius enim peccatum non legitur, Adam autem primus iustificatus. — Auch hier sind noch weitere Einzelfragen behandelt. Man vgl. fol. 3 : Item, quando solus Adam erat, Christus erat capud ecclesie : ergo capud fidelium. Ergo tunc erant fideles. Dicimus, quod prima propositio est falsa nec est admittenda in conflictu et tamen potest concedi. Instantia : Iste sunt ruine edificiorum : ergo aliqua sunt edificia... Item, posito, quod unus solus sit iustus, ecclesia est unus solus homo. Et hoc non solet dici. Immo ecclesia est fidelium congregatio. Dicimus, quod hoc posito non est ecclesia, sicut nullus (!) homo est capitulum. Item, posito, quod nullus fidelis sit, quomodo exponetur, quod dicitur totus Christus in psalmo hoc : Domine, quid multiplicati sunt, qui tribulant me. Si dicitur hoc de ecclesia triumphante, falsum est, quia nullus in ea affligitur. Dicimus, quod iste psalmus non exponitur modo in persona alicuius.

[2] Fol. 3*v* : Item, auctoritas : Membra prius fuerunt et venerunt ad ortum, quam capud prodiret in lucem. Accipiatur, secundum quod capud et membra sunt relativa, scilicet pro nature conformitate. Ideo membra sunt : et capud [fol. 3*v*] et membra sunt relativa : ergo capud est. Quod est falsum, posito, quod Christus nondum sit incarnatus. Dicimus, quod membra sunt et non habent capud. Vel dicatur, quod habent capud in spe.

[3] Man vgl. hier auch GAUFRID VON POITIERS, Summe (Brügge, Cod. lat. 220 fol. 74*v*) : Item, dicit Scriptura, quod ecclesia incepit esse ab Abel. Et dicunt sancti doctores, quod ideo dicitur incepisse ab Abel, quoniam haberet pro inconvenienti, quod ecclesia desineret esse, quod procul dubio oporteret concedere, si diceret, quod ecclesia incepit ab Adam. Sed hoc idem inconveniens accideret Scripture, si ecclesia desineret esse. Sed impossibile est, quod inconveniens accidat Scripture. Ergo impossibile est, quod ecclesia desinat esse. — Eine Glosse am unteren Rand einer Quästion Langtons im Cod. Paris. Nat. lat. 16385 fol. 85*v* schreibt u. a. : Item, Adam fuit fidelis aliquando. Ergo fuit de numero fidelium. Ergo fuit membrum ecclesie. Ergo tunc fuit ecclesia. Non ergo incepit ab Abel. Item, dicit Methodius, quod anno quinto X°, postquam eiecti sunt Adam et Eva de paradiso, natus est Chain. Ergo, cum statim post peccatum penituerit, fuit in caritate et Eva similiter. Ergo erant membra ecclesie. Ergo ecclesia erat. Ergo inceperat ante Abel. Abel enim, sicut dicit Methodius, XV annis post Chain

denn seit Abel gab es zu jeder Zeit einige Gute [1]. Einen andern Grund für die gleiche Tatsache erblickt Langton darin, daß Abel Hirte, jungfräulich und Martyr war und da *praelatio*, *virginitas* und *martyrium* vor allem in der Kirche privilegiert seien, habe diese auch zu Recht mit Abel begonnen. Und schließlich sei Abel von allen Gerechten als erster gestorben [2]. Die *civitas mala* wieder beginne nicht mit Adam, sondern mit Kain, weil Adam zwar bös, aber nicht verworfen und bis zum End bös gewesen sei, wie Kain [3]. Entschieden nennt dann Langton Christus den Menschen *Haupt* der Kirche, weil alle von Abel bis zum letzten Gerechten *explicite* oder *implicite* geglaubt hätten, daß er seiner Menschheit nach Haupt sein würde [4]. Daneben bringt sein Paulinenkommentar im Cod. Paris. Nat. lat. 14443 zur Begründung auch noch den Vergleich mit der Geburt, bei der manchmal die Glieder eher als das Haupt erscheinen [5]. Sosehr auch in den einzelnen bekannten

natus est et multi potuerunt (?) [*vielleicht* provenerunt] ab Adam sancti, qui fuerunt membra ecclesie.

[1] Bis hieher findet sich der Text auch in den Quästionen Langtons im Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 238*v* und im Cod. Paris. Nat. lat. 16385, Schmutzblatt.

[2] Paulinenkommentar. Zu Col. 1 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 161 und Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 381*v*) : Sed, quare potius incepit ecclesia ab Abel quam ab Adam. Ideo scilicet, quia, si ab Adam, quandoque desiisset esse, scilicet quando Adam peccavit. Sed ecclesia, ex quo incepit esse, nec desiit nec desinet esse. Ex quo enim Abel fuit, semper aliqui boni fuerunt. Nota, quod Abel pastor fuit, virgo et martir, que tria, scilicet prelatio, virginitas, martirium precipue in ecclesia sunt privilegiata, que ideo recte ab Abel incepit. Preterea Abel omnibus iustis prior obiit. — Man vgl. dies auch in den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 16385, Schmutzblatt.

[3] Paulinenkommentar, zu Col. 1 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 161 und Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 381*v*) : Sed, cum Adam fuerit malus, quare mala civitas non incepit esse ab eo potius quam a Chain. Ideo scilicet, quia, licet fuerit malus, non tamen reprobus nec finaliter malus sicut Chain. Hoc patet in questione. — Die Quästion, auf die hier Bezug genommen wird, findet sich im Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 238*v*.

[4] Paulinenkommentar, zu Col. 1 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 161) : Si universo populo omnium sanctorum tanquam uni corpori fide caput est homo Christus, quos omnes ab Abel usque ad ultimum iustum sapientia Dei illuminat, quia omnes explicite vel implicite credebant eum futurum caput secundum humanitatem. — Noch auf der gleichen Seite der Salzburger Handschrift und im Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 382*v* heißt es zu Col. 1 : Et dicitur Christus fuisse secundum quod homo capud eorum, qui fuerunt ab Abel, quia omnes credebant eum futurum capud secundum humanam naturam.

[5] Fol. 381*v* : Sed, cum Christus secundum quod homo fuerit caput universo populo omnium sanctorum, sicut hic dicit glosa : ergo secundum quod homo fuit caput ipsius Abel : ergo quando Abel erat aut quando non erat. Si quando Abel erat, simus in illo tempore. Filius Dei secundum quod homo est caput Abel. Ergo Filius Dei est homo, quia hoc nomen caput presentialiter predicat aliquid

Langton'schen Quästionengruppen die Texte untereinander und von demjenigen des Paulinenkommentars des Cod. Paris. Nat. lat. 14443 bei Behandlung dieser Frage Verschiedenheiten aufweisen, in der Sache, im Gedankengang sowie in der ganzen Art, wie sie sich in Einzelfragen, deren Katalog ihnen gemeinsam ist, vertiefen, stehen sie eng beieinander [1].

creatum de Filio Dei. Ergo secundum hanc significationem: Si [*Ms. hat* sed] Filius Dei est caput, ipse est homo. Sed non est homo. Ergo nec caput. Si vero Christus non fuit caput Abel, quando Abel erat, sed post: ergo membrum precessit caput. Item, videtur, quod Christus fuit caput Abel, quando Abel erat, non tamen tunc homo, sicut tunc erat predestinatus, non tamen homo. Et tamen hec dictio *predestinatus* dicitur de Christo, secundum quod est homo, sicut hoc nomen caput. Sed non est simile, quia hec dictio predestinatus ratione huius prepositionis *pre* notat quandam precessionem. Preterea hec dictio *predestinatus* potest esse principium et secundum hoc nichil copulat. Vel potest esse nomen et secundum hoc copulat. Et secundum hoc, sicut Christus non fuit caput antequam esset homo, sic nec predestinatus. Fuit ergo Abel, antequam Christus secundum quod homo esset caput, et ita membrum precessit caput, sicut in partu quandoque prius apparent membra quam caput. Sed, cum ad hoc, quod sit vera: *Filius Dei est caput Abel*, oporteat, quod Filius Dei sit homo sumpto hoc nomine *caput*, secundum quod dicitur de Christo homine, quare non similiter oportet, quod Abel sit? Ideo scilicet, quia caput et corpus sunt correlativa. Unde oportet, quod hoc nomen *caput* aliquid supponat et copulet sive accidens respectu corporis sui, scilicet ecclesie. Et sicut ad hoc, quod caput humanum sit, oportet, quod corpus eius sit, non quod omnia membra corporis, ita et de capite et corpore spirituali. Non enim oportet, quod omnia membra corporis spiritualis sint. Dicitur autem Christus secundum quod homo caput Abel ideo, quia per fidem humanitatis, quam Abel habuit, est salvatus.

[1] Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 238*v*: Item, secundum hoc, quod Christus fuit caput universo populo omnium sanctorum, sicut dicit glosa super epistolam ad Colos. Ergo secundum hoc fuit capud ipsius Abel, quando Abel erat. Sed post fuit, quando non erat. Ergo membrum precessit capud. Item videtur, quod, sicut Christus fuit predestinatus, antequam esset homo, et tamen hoc nomen *homo predestinatus* dicitur de Christo secundum quod homo, sic hoc nomen *capud*. Ita videtur, quod Christus fuerit capud Abel, quando Abel erat, non tamen Christus erat tunc homo. Sed non est simile, quia hec dictio *predestinatus* ratione huius dictionis *pre* notat quandam precessionem. Preterea hec dicto *predestinatus* potest esse participium et secundum hoc nichil copulat. Vel potest esse nomen et secundum hoc copulat. Et secundum hoc sicut Christus non fuit capud, antequam esset homo, ita non fuit predestinatus. Ergo Abel fuit, antequam Christus secundum quod homo esset capud et ita membrum precessit capud, sicut in partu quandoque prius apparent membra quam capud. Sed, cum adhuc hec sit vera: filius Dei est caput Abel, et oporteat, quod filius sit homo sumpto hoc homine *capud*, secundum quod dicitur de Christo secundum quod homo, quare non oporteat similiter, quod Abel sit, ideo scilicet, quia capud et membra sunt correlativa. Unde oportet, quod hoc nomen *capud* supponat aliquid et copulet suum accidens respectu corporis sui, scilicet ecclesie. Et sicut ad hoc, quod capud humanum sit, oportet, quod corpus eius sit, non [*Ms. hat* et ideo] tamen, quod omnia membra corporis, ita et de capite et corpore spirituali non valet (?), quod omnia membra corporis spiritualis sint. Dicitur autem

Christus ist nach Langton aber auch seiner Gottheit nach Haupt, d. i. Gründer und Schöpfer der Kirche derjenigen, die vor ihm waren. Wäre er nicht seiner Gottheit nach ihr Beginn, dann wäre er ihr Haupt auch nicht seiner Menschheit nach, genau so wie er auch nicht Mittler seiner Menschheit nach wäre, wenn er nicht Gott wäre [1].

Christus secundum quod homo capud Abel, quia scilicet per fidem humanitatis, quam Abel habuit, est salvatus. — Cod. Paris. Nat. 16385 fol. 85*v* : Item, Christus est caput sanctorum, qui fuerunt ab Abel. Ita dicitur ad Col. Et hoc secundum quod homo. Ergo quando Abel fuit, Christus caput Abel secundum quod homo. Simile in evangelio (!) Johannis glosa : Corpus ecclesie est in predestinatis, in vocatis, in glorificatis. Ergo corpus ecclesie est in hiis, qui adhuc non sunt. Responsio : Quando Abel fuit, non fuit Christus caput Abel secundum quod homo. Sed quando incarnatus est, Christus incepit esse caput Abel et tunc fuit caput Abel. Contra : Filius Dei fuit predestinatus, antequam esset homo. Eadem ratione fuit caput ecclesie, antequam esset homo. Responsio : Secundum quod *predestinatus* est nomen, nec secundum quod Deus nec secundum quod homo fuit filius Dei predestinatus, antequam esset, quia hoc nomen *predestinatus* copulat, et illud, quod copulat, non infuit Christo, antequam esset homo. Sed secundum quod participium, vera. Sed secundum hoc nichil copulat, sicut cum dicitur : laudatur Cesar : hec vera. Sed hec falsa : Cesar est talis. — Auf einem Schmutzblatt des gleichen Cod. Paris. Nat. lat. 16385 liest man noch : Item, dicit glosa ibidem, quod Christus secundum quod homo caput sit universo populo sanctorum : ergo et Abel. Ergo antequam Abel erat, aut quando non erat. Si, quando erat, simus in illo tempore : Filius Dei secundum quod homo est caput Abel : Ergo Filius Dei est homo. Et bene proceditur, quia hoc nomen *caput* ibi (?) tantum presentialiter predicat de Filio Dei. Si, quando non erat, membrum precessit caput. Item videtur, quod, quando Abel erat, quia, cum dicitur : Filius Dei predestinatus est secundum quod homo, non sequitur, quod sit homo. Eadem ratione, si est caput Abel secundum quod homo, non sequitur, quod sit homo. Dicimus, quod non est simile, quia secundum quod hec est vera in tempore Abel : Christus predestinatus est secundum quod homo, hoc nomen *predestinatus* ibi (?) temporaliter sumitur ; sed est falsa, scilicet, si hec vox *predestinatus* teneretur nominaliter. — Ad hoc, quod dicunt, quod membrum precessit caput, non est inconveniens, sicut videmus quandoque in partu, quod aliquod membrum prius apparet quam caput. — Item ex hac : Christus est caput Abel, sequitur, quod Christus sit homo, eadem ratione sequitur, quod Abel sit. Videtur enim locus esse a relativis. Sed non est. Caput autem et membra sunt correlativa, caput dico humanum. Unde oportet, quod hoc nomen caput copulet suum accidens et supponat respectu corporis sui, scilicet ecclesie. Et ad hoc, quod corpus humanum est, oportet, quod caput eius sit, non tamen, quod omnia eius membra sint, ita de corpore et capite spirituali. Dicitur autem Christus secundum quod homo caput Abel, quia per fidem humanitatis, quam Abel habuit, est salvatus.

[1] Paulinenkommentar. Zu Col. 1 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 161 und Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 382*v*) : « Quomodo homo Christus est capud eorum, qui tunc fuerunt. Bene, quia ipse est principium ecclesie secundum divinitatem, id est fundator », scilicet conditor et creator. Certe ratio nulla videtur esse ; nam quomodo per hoc, quod Christus est principium ecclesie secundum auctoritatem [*Cod. Paris. Nat. lat. 14443 schreibt :* divinitatem], ostenditur, quod ipse fuerit bene secundum quod homo capud eorum,

Schließlich sei noch auf eine *Quästion* des Cod. lat. 434 der Bibliothek von Douai hingewiesen, die zur Widerlegung der Behauptung, daß das Haupt eher gebildet sein müsse als die Glieder, eine Augustinus De catechizandis rudibus zugeschriebene Sentenz bringt, nach der ja auch bei der Geburt Jakobs zuerst die Hand zum Vorschein gekommen sei [1]. Weil zudem Abel nur an der Gnade und nicht an der Sünde teil gehabt hätte — Adam aber an beidem — heiße es, daß die Kirche eher mit Abel als mit Adam begonnen hätte [2].

Dies genüge zu dieser Frage. In ihr zeigt sich offenkundig noch immer wenig Bewegung um die beiden feststehenden Punkte, daß Abel der Anfang, Christus das Haupt auch der alttestamentlichen Kirche ist. Schwaches Interesse regt sich dort, wo es darum geht, ob Christus als Gott oder als Mensch Haupt der vor seiner Menschwerdung bestehenden Kirche gewesen ist. Aber selbst bei Langton, der sich eingehender damit beschäftigt, geht es nicht über dialektische Lösungen hinaus.

Taufe und mystischer Leib

Wie eine außer jedem Zweifel stehende Tatsache wird sodann die Lehre von der Eingliederung in den geheimnisvollen Leib durch die Taufe behandelt.

Ganz allgemein statuiert RABANUS MAURUS, daß man durch die Gnade der Leib Christi wird [3]. Ps. PRIMASIUS sagt sodann ausdrücklich,

qui ab Abel fuerunt. Dicimus, quod ratio ista est satis bona, que consistit in hoc, quod, nisi Christus esset principium secundum deitatem, non esset capud secundum quod homo, sicut, cum sit mediator secundum quod homo, non tamen posset esse mediator, nisi esset Deus.

[1] I fol. 98*v* : Item, prius debet formari capud quam membrum. Ergo Christus non fuit capud eorum, qui precesserunt incarnationem. Item, Augustinus in libro de chatezizandis rudibus : Sicut Jacob, priusquam nasceretur, misit manum ex utero, qua pedem prenascentis teneret, deinde utique secutum est capud, deinceps cetera membra, sed capud tam cum hac quam cum illa dignitate precessit, licet tempore subsequeretur, sic Christus mediator Dei et hominum, antequam appareret in carne, premisit in prophetis et patriarchis manum suam.

[2] I fol. 98*v* : Item, glosa Col. I : Universo populo omnium sanctorum tanquam uni corpori capud est homo Christus, quos omnes ab Abel usque ad ultimum iustum sapientia Dei illuminat, etiam plenius fuit in Christo. Et ita videtur, quod Adam non fuerit de corpore Christi. Contra : Adam fuit primus credens. Sed dicendum, quod Adam fuit particeps peccati et gratie, sed Abel gratie, non peccati. Et ideo potius ab Abel dicitur ecclesia incepisse quam ab Adam.

[3] Enarrationes in epistolas Pauli. Lib. 28. In ep. ad Hebr. c. 10 (SSL 112, 785) : Factus est per gratiam corpus Christi et seipsum facit corpus diaboli . . .

daß man durch die Taufe zum Glied Christi gemacht wird [1], so daß, wer immer getauft ist, mag er Wahrheit reden oder Lüge, was immer er tut, es in Christus tut, dessen Glied er ist [2]. Bei SEDULIUS SCOTUS finden sich Wendungen wie : Ihr seid jetzt ein Leib geworden durch den Tod Christi [3] ; durch die Taufe wird man dem Leib Christi beigefügt [5] ; durch sie wird man als Glied Christi mit Christus gekreuzigt [4] ; ist so der Sünde entfremdet und erstorben, so daß man kaum sündigen kann [6], und wird in Christus leben, d. h. in Weisheit, in Friede, in Gerechtigkeit, in Heiligkeit, was alles Christus ist [7]. Sedulius denkt allem Anschein nach an einen psychologischen Zusammenhang zwischen Taufe, Vermeidung der Sünde und Leben in Tugend [8]. Und so kann man auch verstehen, daß bei ihm die Glieder mit den Gerechten gleichgesetzt werden [9].

Auch HAIMO weist darauf hin, daß wir dazu getauft worden sind,

[1] Commentaria in epistolas Pauli. In ep. ad Gal. c. 3 (SSL 68, 593) : Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Filium Dei induti et toti eius membra per baptismi sanctificationem effecti filii Dei sitis necesse est.

[2] In ep. ad Rom. c. 9 (SSL 68, 467) : « In Christo mentior. » Quicunque ergo baptizatus est, aut veritatem dicit aut mendacium, quidquid facit, in Christo facit, cuius est membrum.

[3] In ep. ad Rom. c. 15 (SSL 68, 502) : Nunc tamen unum corpus estis effecti per mortem Christi.

[4] Zu Rom. 15, 9 (SSL 103, 122) : Christus autem in gentibus confitetur eos misericordiam consecutos, quia et ipsi sunt in corpore eius per baptismum.

[5] Zu Rom. 6, 6 (SSL 103, 60) : Per baptismum cum Christo te crucifixum intellige, qui membrum de corpore eius factus es.

[6] Ebenda (SSL 103, 60) : In cruce autem auctor peccati, id est diabolus destructus est. Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato, hoc est alienus est a peccato ; mortuus enim omnino non peccat : ita et qui natus de Deo est, non peccat ; crucifixus enim omnibus membris dolore occupatis peccare vix poterit.

[7] Zu Rom. 6, 11 (SSL 103, 61) : « Viventes autem Deo in Christo Jesu », non mihi videtur otiosum. Simile enim puto esse viventes Deo in sapientia, in pace, in iustitia, in sanctificatione, quae omnia Christus est. In his ergo vivere Deo hoc est in Christo Jesu.

[8] Zu Rom. 6, 11 (SSL 103, 60) : Non sine causa autem dixit : « existimate vos mortuos esse peccato », quod melius quidem in graeco habetur : cogitate vos mortuos esse peccato, Res enim, de qua sermo est, in cogitatione consistit, quia huiusmodi mors non in effectu, sed in cogitatione habenda est. Qui enim cogitet vel existimet apud semetipsum mortuum se esse peccato, verbi gratia, si concupiscentia mulieris trahat, si argenti, si auri, si praedii cupiditas pulset, et ponam in corde meo, quod mortuus sim cum Christo et de morte cogitem, exstinguitur continuo concupiscentia et effugatur peccatum.

[9] Zu Eph. 4, 16 (SSL 103, 204) : « Ex quo totum corpus compactum » singulis membris, id est iustis quibuslibet.

daß wir ein Leib mit unserm Haupt Christus seien [1]. Nach HERVAEUS VON BOURG-DIEU sind wir zu einem Leib getauft, d. h. durch die Taufe sind wir durch den Glauben in einen Leib Christi hingeführt worden, so daß wir von da an alle eins sind wie jene, deren ein Leib und eine Seele war [2]. Auch wir werden, da wir Glieder werden, im Heiligen Geist durch die Taufe gerechtfertigt [3]. Hervaeus versucht auch darzutun, wie Taufe und Glaube einander bei der Einkörperung zugeordnet sind, da er sagt, daß wir durch den Glauben, den wir in der Taufe empfangen haben, in Christus sind, d. h. Glieder Christi geworden sind [4].

Die in der Nähe des Ps. BRUNO stehenden *Glosule Glosularum* deuten das Getauftsein zu einem Leib damit : durch den Glauben und die Abwaschung der Taufe sind wir in den einen Leib Christi hingeführt worden, welche Hinführung nicht aus uns, sondern im Heiligen Geist und in der Aufnahme des gleichen Geistes geschah, was uns alle einmütig machte, wie der eine Geist des menschlichen Körpers alle Glieder gleichen Willens macht [5].

GILBERT DE LA PORRÉE verdanken wir die Darstellung : Da ihr getauft seid, habt ihr Christus, d. i. die Gestalt Christi und seinen Namen angezogen. Denn auch in der Einheit der Geheimnisse mit dem Geist besteht der Grund für diese Einheit. Darum unterstellt er : « Denn wir alle, Juden oder Heiden, Knechte oder Freie, sind in

[1] Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. 1 ad Cor. 12, 13 (SSL 117, 578 f.) : « Omnes nos in unum corpus baptizati sumus », id est ad hoc baptizati sumus, ut essemus unum corpus cum capite nostro Christo. — Nebenbei bemerkt, bringt Alger von Lüttich die Sentenz : Ad hoc baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur, ut membra eius consepeliantur et oblati per sacramentum karitatemque fidelium reconcilientur Deo, ut in eo vivi, salvi, liberati, redempti, illuminati fiant. (Cod. Vat. lat. 4361 fol. 101).

[2] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 181, 945) : ... « baptizati sumus in unum corpus », id est baptismatis ablutione per fidem deducti sumus in unum Christi corpus, ut amodo simus omnes unum sicut illi, quorum erat cor unum et anima una.

[3] In ep. 1 ad Tim. c. 3 (SSL 181, 1425) : Nos quoque dum membra efficimur, in Spiritu Sancto per baptismum iustificamur.

[4] In ep. ad Gal. c. 3 (SSL 181, 1162) : ... filii estis per fidem existentes « in Christo Jesu », id est facti membra Christi et participes innocentiae et sanctitatis eius, et ita digni possidere filiorum haereditatem. Et vere estis in Christo per fidem, quam suscepistis in baptismo.

[5] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (Pommersfelden, Cod. 199/2817 fol. 57*v*) : Nos, inquam, omnes nunc baptizati sumus in unum corpus, id est per fidem et baptismi ablutionem deducti sumus in unum corpus Christi, que deductio non fuit ex nobis, sed in Spiritu Sancto et in susceptione eiusdem Spiritus, quod omnes nos unanimes efficit sicut unus spiritus humani corporis omnia membra ipsius eiusdem reddit voluntatis.

einem Geist getauft zu einem Leib », nämlich auf daß wir erkennen, daß ein Leib ist, der Christus genannt wird [1].

H. Weisweiler hat sodann bereits gezeigt, daß wir nach Hugo von St. Viktor im Sakrament durch die Taufe Christus vereint, durch den Leib und das Blut Christi belebt werden ; und daß wir durch die Taufe Glieder Christi, durch seinen Leib der Belebung teilhaftig werden [2]. Er tut dazu noch dar, wie die zwei Wege der Einkörperung, der subjektive und der objektive, von Christus nicht völlig getrennt gedacht sind, sondern sich gegenseitig ergänzen sollen [3].

Der Lombarde beschränkt sich, wie schon vor ihm der zur Schule des Radulph von Laon gehörige *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 657 [4] auf die Vermerkung der Tatsache der Eingliederung durch die Taufe [5]. Dieselbe ist nach Robert Courson so innig mit dem Empfang der Taufe verknüpft, daß ein Heide, der wider seinen Willen getauft wird, dadurch *numero*, wenn auch nicht *merito* zur Kirche gehörte [6].

Zu dem, was die Taufe einem Erwachsenen, der durch hinreichende Contrition schon gereinigt ist, mitteilt, zählt die Ps. Poitiers-*Glosse* u. a. die *communio superne, id est christiane societatis*, die darin

[1] Zu 1 Kor. 12 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 49) : Unde alibi : Quotquot baptizati estis, Christum, id est formam Christi et nomen induistis. Nam et in unitate sacramentorum cum Spiritu huius unitatis ratio constat. Unde supponit : « Etenim omnes vos, scilicet sive iudei sive gentiles sive servi sive liberi in uno sumus Spiritu baptizati in unum corpus », scilicet ut per hoc, quod Spiritus unus est et bapti[fol. 49*v*]smus unus (!), intelligamus nos esse unum corpus, quod dicitur « Christus ».

[2] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 2 c. 1. Rouen (1648) 606. Man vgl. auch Lib. 2 p. 5 c. 1. Rouen (1648) 619 : Quasi enim primum sacramentum in baptismo cognoscitur, per quod fideles omnes inter membra corporis Christi per regenerationis novae gratiam computentur.

[3] H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor. Freiburg i. Br. (1932) 98 ff.

[4] Zu Rom. (fol. 45) : ... « baptizati » sumus in unum corpus, id est per fidem [fol. 45*v*] et baptismi ablutionem deducti sumus in unum corpus Christi.

[5] Commentarium in Psalmos. Zu Ps. 34, 29 (SSL 191, 356) : Quo significatur corpus impiorum, cuius malitiae caracterem sancti praedicatores confundunt igne coelesti et per aquam baptismi mundatum in societatem ecclesiae traiiciunt. — Man vgl. auch zu Ps. 130, 4 (SSL 191, 1172). — Collectanea in epistolas Divi Pauli. In ep. ad Rom. c. 5 (SSL 191, 1388) : Nam et Christum imitantur sancti ad sequendum iustitiam. Sed praeter hanc imitationem gratia eius illuminationem iustificationemque nostram etiam intrinsecus operatur, quae etiam baptizatos parvulos suo inserit corpori, qui nondum valent aliquem imitari.

[6] Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247 fol. 103*v*) : De pagano, qui invite baptizatur, dicimus, quod ipse efficitur de ecclesia numero, quamvis non merito, et ideo censura ecclesiastica potest coherceri, sicut et alii mali de ecclesia.

besteht, daß der Betreffende, wenn er nach der Taufe stirbt, im Friedhof beerdigt wird, die Totenmesse für ihn gesungen wird, er zur Teilnahme an den Sakramenten zugelassen wird und er zu den heiligen Ordines und Würden befördert wird, was vorher nicht der Fall war [1]. Teilweise wörtlich übernimmt diese Ausführungen die in der Nähe des Präpositinus und Simon von Tournai, aber auch der Ps. Poitiers-Glosse stehende *Summe* des Cod. Vat. lat. 10754 [2], sowie auch der Sentenzenkommentar des Hugo a S. Charo [3].

Lang vor diesen hat schon Robert von Melun dargetan, daß man Glied des Leibes, dessen Haupt Christus ist, wird durch das Sakrament der Taufe und das Blut seines Leidens. Man könne aber Glied dieses Leibes nur werden, wenn man mit dem Leib dasselbe Haupt habe, nämlich Christus, aus dessen Verdienst man ihm durch Neuheit gleichförmig werde, wenn man unter Ablegung des alten Menschen im Bad der heiligen Quelle weißer als Schnee werde [4]. Die Taufe habe die gleiche Wirksamkeit in den Kindern und in den Erwachsenen, d. h. sie gebe beiden die wahre Einheit der Kirche, ohne die weder die Kinder noch die Erwachsenen mit Christus regieren würden. Glieder Christi seien weder die Kinder noch die Erwachsenen und sie könnten es so lang nicht sein, als sie durch den Reat der Erbsünde gebunden seien [5].

[1] Zu lib. 4 (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 94v) : Ad quod dicimus, quod quatuor ei [adulto iam mundato per sufficientiam contritionis et hoc decorato virtutibus] confert baptismus : augmentum virtutis, immunitatem temporalis satisfactionis, communionem fraterne, id est christiane societatis, debilitationem fomitis . . . subaudi communionem fraterne religionis, quia post susceptum baptismum mortuus in cimiterio sepelietur, missa defunctis pro eo cantatur, ad participationem sacramentorum admittitur, ad sacros ordines et dignitates plerumque promovetur, quod non ante.

[2] Fol. 35.

[3] In lib. 4 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 219).

[4] Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 191 fol. 239 : Christi enim meriti participes fiunt, quando sacramento renascuntur ad remissionem peccatorum ab ipso instituto et sanguinis infusione confirmato. Unde eos et meriti ipsius participes esse est necesse. Corporis enim, cuius ipse caput est, membra efficiuntur per sacramentum baptismatis et sanguinem passionis eius. Corporis vero membra esse non possunt, nisi cum corpora idem habent caput, Christum videlicet, ex cuius merito ei novitate conformes fiunt, quando deposito veteri homine in lavacro sacri fontis super nivem dealbantur.

[5] Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 191 fol. 241v) : Ex quo certissime sciri potest eos [*nämlich die Pelagianer*] non intellexisse, quare ecclesia parvulis sacramentum baptismi dare consuevisset et quid parvuli ex ipso sacramento baptismatis consequerentur, qui nec iterum rebaptizabantur, quo plane demonstrabatur et adhuc demonstratur sacramentum baptismatis eiusdem esse efficacie in parvulis et adultis, id est utrisque veram ecclesie unitatem dare, sine qua nec

Nach Stephan Langton ist es die Gnade, die Christus in der Taufe mitteilt, die auch die getauften Kinder mit seinem Leib verbindet [1]. Die in Langtons Bereich gehörigen zweiten *Quästionen* des Cod. Erlangen. lat. 353 nennen als Taufwirkung in demjenigen, der bereits sündenfrei das Sakrament empfängt, diejenige, daß er Christ wird, der Zahl der Gläubigen zugeschrieben wird und so das, was vorher verborgen war, nämlich, daß er Glied der Kirche ist, offenkundig wird, so daß die Kirche für ihn betet und mit ihm als ihrem Sohn in Gemeinschaft tritt [2].

Schließlich war die Gliedschaft der Kirche als Wirkung der Taufe auch für die kanonistische Literatur eine Selbstverständlichkeit [3].

Die Tatsache, daß man durch die Taufe Glied der Kirche wird, war somit unbestritten. Es bleibt nur die Frage, ob man dies nur durch den physischen Empfang der Taufe werde, oder ob Glaube und Liebe allein auch ohne Taufe schon genügen. Sind doch Glaube und Liebe gemeinsam oder einzeln in der gesamten frühen Literatur als die Bänder genannt, die mit dem geheimnisvollen Leib verbinden. Umgekehrt aber erhebt sich die Frage, ob man durch eine schwere Sünde — auch wenn man getauft wäre — aus diesem Verband ausscheidet.

(Forsetzung folgt.)

parvuli nec adulti cum Christo sunt regnaturi. Christi vero membra non sunt nec parvuli nec adulti nec esse possunt, quamdiu culpe originalis reatu tenentur, quam tam in parvulis quam in adultis esse est necesse, quia ipsa est lex membrorum, quam dicit apostolus legi mentis semper repugnare, dum est homo in carne mortali.

[1] Paulinenkommentar. Zu Rom. 5 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 19) : Et nota, quod sicut originale traductum ab Adam precedit actuale et omnem motum liberi arbitrii, ita gratia, quam Christus confert in baptismo, que etiam baptizatos parvulos suo iungit corpori.

[2] Fol. 75 : Item, quamvis nichil sit purgandum in illo, qui accedit ad baptismum, tamen baptismus in eo habet effectum, scilicet talem, quod efficit eum christianum ascribens eum in numero fidelium, ut, quod prius erat occultum, per baptismum efficiatur notum, videlicet eum esse membrum ecclesie, ut scilicet ecclesia oret pro eo et communicet ei sicut filio suo.

[3] Man vgl. z. B. Sicard von Cremona, Summa super decretum. De cons. d. IV (Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 114) : Effectus baptismi Christi ... gratiam non habitam conferre et Christi membrum efficere ... — Summa Lipsiensis (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 986 fol. 282) : Effectus baptismi est peccata dimittere originalia vel actualia, fomitem debilitare, non ut non sit, sed ne obsit ... item gratiam conferre et membrum Christi efficere, iam habitam augere et roborare. — Benecasa, Casus decretalium (Cod. Bamberg. Can. 91 fol. 68*v*) : Sic qui per baptismum factus est membrum Christi, si prius moriatur quam copiam communicandi habeat, inde particeps est huius sacramenti, cuius significatum invenitur in Christo.

Wesen, Ursachen und Überwindung der Vorurteile

Von P. Matthias THIEL O. S. B. Rom (S. Anselmo)

I. Das Urteil als eigentlicher Träger der menschlichen Erkenntniswahrheit

Unter dem Gesichtspunkte der Wahrheitserkenntnis unterscheiden die Scholastiker drei Tätigkeiten des menschlichen Verstandes : nämlich die einfache Erfassung (simplex apprehensio), das Urteil (iudicium) und die Folgerung (ratiocinium), aber von diesen drei Tätigkeiten schreiben sie nur den beiden letzten logische Wahrheit und Falschheit zu. Denn unter logischer Wahrheit verstehen sie nicht bloß die Übereinstimmung des Verstandes mit der zu erkennenden Sache, wie sie zum Wesen der Erkenntnis überhaupt gehört, sondern auch das Bewußtsein von dieser Übereinstimmung. Solange nämlich dieses Bewußtsein fehlt, ist zwischen der Übereinstimmung des erkennenden Verstandes mit der erkannten Sache und der Ähnlichkeit eines Nichterkennenden mit einem anderen, z. B. einer Statue mit der von ihr dargestellten Person, kein wesentlicher Unterschied ; denn sie unterscheiden sich dann nur durch ihren Untergrund, der in dem einen Falle ein Erkenntnisvermögen, in dem andern ein Nichterkennendes ist. Nun fehlt aber dieses Bewußtsein von der Übereinstimmung des Verstandes mit der erkannten Sache bei der einfachen Erfassung, weil diese nur das Wesen einer Sache zum eigentlichen Gegenstande hat und daher von dem Dasein des erkannten Gegenstandes noch ganz absieht. Denn wie könnte der Verstand sich schon bewußt sein, eine Sache richtig erkannt zu haben, bevor er überhaupt weiß, ob sie ist ?

Um die Stellung der *Folgerung* zum Urteil genau zu bestimmen, müssen wir gleich unterscheiden. Man kann das Wort « Folgerung » in einem doppelten Sinne nehmen : nämlich entweder für ein logisches Gebilde, das aus einer Voraussetzung (antecedens) und einem Schlusse (consequens) besteht, oder rein physisch nur für jene Tätigkeit, durch

die der Verstand aus einer bestimmten Voraussetzung einen bestimmten Schluß zieht, und die sprachlich durch die Partikel « folglich » oder « also » ausgedrückt wird (consequentia). Nimmt man Folgerung im ersten Sinne, dann enthält sie drei Urteile, nämlich zwei, die als Voraussetzung dienen, und eines, das aus diesen zweien erschlossen wird. So genommen, enthält darum die Folgerung auch nicht weniger als drei Erkenntniswahrheiten. Deshalb wird sie in der Logik bestimmt : « die Tätigkeit des menschlichen Verstandes, durch die er aus schon erkannten Wahrheiten eine weitere Wahrheit *erkennt* » [1]. Als logisches Gebilde hat die Folgerung den Primat vor der einfachen Erfassung und dem Urteil, denn diese verhalten sich zu ihr wie der Stoff zur Form. Aus diesem Grunde wird die Folgerung als der *Hauptgegenstand* der Logik bezeichnet, ja, wird sogar der Mensch nach ihr als ein animal rationale bestimmt.

Nehmen wir dagegen « Folgerung » im engeren Sinne nur für jene besondere Tätigkeit, durch die der Verstand aus zwei vorausgesetzten Urteilen ein drittes *erschließt*, dann gestaltet sich ihr Verhältnis zum Urteil ganz anders. Dann verhält sich die Folgerung zum Urteil so, wie die Begriffsbestimmung und die Einteilung zum Begriff. Wie diese beiden nur Werkzeuge des Verstandes sind, durch die er aus dunklen und verschwommenen Begriffen klare und deutliche macht, so benützt er die Folgerung, um immer klarere und deutlichere Urteile zu erhalten. Denn die zu einem Urteil vorausgesetzte Einsicht in das Verhältnis der als S und P in Frage kommenden Begriffe zueinander wird entweder unmittelbar oder mittelbar gewonnen. Beides geschieht auf eine doppelte Weise. Bei der unmittelbaren Erkenntnis des Verhältnisses zwischen S und P müssen wir unterscheiden zwischen abstrakten und konkreten Erkenntnissen, und bei der mittelbaren zwischen Erkenntnissen, die einer durch das Zeugnis eines andern gewinnt, und Erkenntnissen, zu denen einer mittels eines dritten Begriffes gelangt. So erhalten wir nicht weniger als vier Fälle von Urteilsbildung. Als Beispiel für den ersten Fall diene der allgemeine Grundsatz : « Das Ganze ist mehr als einer seiner Teile. » Sobald einer weiß, was die Begriffe « Ganzes » und « Teil » bezeichnen, leuchtet ihm auch ohne weiteres ein, daß das Ganze mehr sein muß, als einer seiner Teile. Um die Wahrheit dieses Grundsatzes einzusehen, bedarf einer keiner weiteren Erfahrung, als der zur Gewinnung der Begriffe « Ganzes » und « Teil » erforderten.

[1] Gredt, Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935, 48.

Den zweiten Fall haben wir bei allen reinen Erfahrungsurteilen. Daß z. B. diese konkrete Speise süß ist, leuchtet jedem unmittelbar ein, der sie genießt. Er bedarf dazu nicht einmal einer klaren Unterscheidung zwischen Speise und süß.

Im dritten Falle handelt es sich um nur geglaubte Wahrheiten, einerlei, ob diese von einem andern Menschen oder von einem höhern Wesen bezeugt sind.

Der vierte Fall liegt dann vor, wenn der Verstand aus bereits erkannten Wahrheiten eine weitere, im Obersatz schon dunkel enthaltene, *folgert*. So ist in dem Schulbeispiel : Alle Menschen sind sterblich, nun ist Sokrates ein Mensch, also ist Sokrates sterblich, die Schlußwahrheit schon im Obersatz « alle Menschen sind sterblich » enthalten, aber nur dunkel, weil noch die Erkenntnis fehlt, daß Sokrates ein Mensch ist. Erst nachdem einer sich das klar gemacht hat, ist er fähig, auch klar zu erkennen, daß Sokrates sterblich ist. Diese neue Erkenntniswahrheit ist der Inhalt des Schlußurteils. Zu ihr gelangt der menschliche Verstand mittels der durch die Partikel « also » ausgedrückten Folgerung. Darum verhält sich die Folgerung zu diesem Schlußurteil nur wie das Mittel zum Zweck. Und aus diesem Grunde müssen wir sagen, auch wenn eine Wahrheit aus andern gefolgert wird, sei ihr eigentlicher Träger das Urteil.

II. Ursachen der menschlichen Irrtümer im allgemeinen

Nach dem Gesagten leuchtet ein, daß, wie Alexander Pfänder in seiner Logik [1] schreibt, jedes Urteil seinem Wesen gemäß den Anspruch auf Wahrheit macht. « In jedem Urteil wird implicite mitbehauptet, daß es selbst wahr ist ; sogar dann, wenn der urteilende Mensch die Mitbehauptung nicht innerlich vollzieht. » Aber deshalb ist noch lange nicht jedes Urteil wirklich wahr. Außer der logischen Wahrheit gibt es auch einen Irrtum. Auch dem Irrtum ist der Anspruch auf Wahrheit oder Übereinstimmung mit der zu erkennenden Sache wesentlich. Nur wird dieser Anspruch nicht erfüllt. Denn der Irrtum ist etwas anderes als die Lüge. Wer lügt, ist sich dessen auch bewußt, wer dagegen bloß irrt, weiß es nicht [2].

[1] Halle 1929 [2], 75.

[2] Schwarz Balduin, Der Irrtum in der Philosophie. Münster i. W. 1934, 21 : « Beim Irrtum wie bei der Erkenntnis vermeint das Subjekt einen Sachverhalt geistig zu erfassen ; es gewinnt im einen wie im anderen Falle die Überzeugung von dem Bestehen dieses Sachverhaltes. »

Jeder Irrtum hat seine Wurzel in einer Nichtbeobachtung der Regeln, nach denen die Begriffe und Urteile gebildet werden müssen. Obschon nämlich der menschliche Verstand wesentlich auf die Wahrheit hingeordnet ist, erkennt er sie doch nicht mit der Sicherheit eines tierischen Instinktes, sondern können schon gleich bei der Begriffsbildung manche Fehler unterlaufen, die jede Wahrheitserkenntnis unmöglich machen.

1. Mangelhafte Begriffsbildung als Ursache falscher Urteile

Damit unsere Begriffsbildung vollkommen sei und die sichere Gewähr einer wirklichen Wahrheitserkenntnis bietet, stellt GOUDIN in seiner Logik [1] die drei Forderungen, daß sie 1. vollständig, 2. klar und 3. deutlich sei. Daher kann sie aus einem dreifachen Grunde mangelhaft sein : nämlich 1. durch Verstümmelung, 2. durch Dunkelheit und 3. durch Verschwommenheit.

a) Gegen die notwendige Integrität eines Begriffes kann einer auf eine doppelte Weise verstoßen : nämlich einmal dadurch, daß er bei der bloßen Wortkenntnis stehenbleibt und sich über den Sinn eines Wortes nicht genügend Rechenschaft gibt. Man hört ein Modewort und gebraucht es selbst, ohne zu wissen, was eigentlich damit gemeint ist. Diese Gefahr ist besonders groß bei Fremdwörtern. GREDT [2] nennt, Joannes a S. Thoma [3] folgend, solche Begriffe « conceptus non ultimati », d. h. Begriffe, die dem Verstande nicht alles offenbaren, was sie eigentlich bezeichnen. Sodann kann ein Begriff dadurch verstümmelt werden, daß man in der von ihm bezeichneten Sache nicht alle Merkmale beachtet, sondern sich mit einem vielleicht sehr nebensächlichen zufriedengibt. In diesem Sinne hat einer z. B. vom Golde dann einen nur verstümmelten Begriff, wenn er nur auf dessen gelbe Farbe sieht.

Welche Gefahren schon solche Begriffsverstümmelungen für die Erkenntnis der Wahrheit enthalten, braucht kaum eigens gesagt zu werden. Solange einer nicht weiß, was mit dem von ihm gebrauchten Worte eigentlich gemeint ist, oder von einer Sache nur das eine oder andere Merkmal kennt, fehlt bei ihm jede Voraussetzung einer wirklichen Wahrheitserkenntnis, und ist es ein reiner Zufall, wenn er trotzdem nicht in Irrtum fällt.

[1] Philosophia thomistica. Urbeveteri 1859. Logicae minoris I. P. q. 11 a. 1.

[2] Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Freiburg i. Br. 1937 [7], I n. 15.

[3] Cursus philosophicus (Editio Reiser) I 10 b 41.

b) Ein Begriff ist dann dunkel, wenn er zwar die ganze Sache bezeichnet, aber so allgemein, daß sie noch verschiedenes sein kann. So bezeichnet der Begriff « Sinnenwesen » zwar den ganzen Menschen, aber wie sich der Mensch vom Tier unterscheidet, läßt er noch im Dunkeln. Diesem Mangel abzuhelfen, ist die Aufgabe der *Begriffsbestimmung*.

c) Die Verschwommenheit besteht darin, daß die verschiedenen Merkmale einer von einem bestimmten Begriffe bezeichneten Sache noch nicht in ihrem Verhältnis zueinander erkannt sind und deshalb ungeordnet alle einander gleichgesetzt werden. So hat einer solange vom Menschen nur einen verschwommenen Begriff, als er nicht zwischen seiner metaphysischen und physischen Wesenheit zu unterscheiden weiß. Um auch die Verschwommenheit zu überwinden, gibt es zwei Mittel. Das erste ist die Einteilung aller Dinge in Gattungen und Arten mittels des sogenannten Baumes des Porphyrius. Auf diese Weise kommen wir z. B. zu der Unterscheidung zwischen metaphysischer und physischer Wesenheit des Menschen. Das zweite Mittel liegt in dem auch für die Wesenheiten geltenden Gesetze vom hinreichenden Grunde. So ist das Aussichsein der tiefste Grund aller anderen göttlichen Vollkommenheiten, so daß diese aus ihm abgeleitet werden können. Und daher hat einer von Gott einen um so deutlicheren Begriff, je vollkommener er sie nach den Regeln der Logik wirklich aus dieser metaphysischen Wesenheit Gottes abzuleiten vermag. Wie die Begriffsbestimmung, so können auch die Einteilung und die Ordnung der einem Dinge zukommenden Merkmale nach Grund und Folge verschieden vollkommen sein, und so entstehen manche Begriffe, die als Ausgangspunkte einer Urteilsbildung von sehr zweifelhaftem Werte sind.

2. *Hindernisse einer fehlerfreien Urteilsbildung*

In unserem Aufsatz über « Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten »[1] haben wir schon auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die der Mensch bei seinem Übergang von den begrifflichen Seinswahrheiten zu den logischen Urteilswahrheiten zu überwinden hat. Wir haben dort nur die Schwierigkeiten ins Auge gefaßt, die in der Natur der Sache liegen. Zu diesen objektiven Schwierigkeiten kommen aber noch subjektive Gründe hinzu, aus denen sehr viele Urteile falsch ausfallen. GOUDIN[2]

[1] Divus Thomas, 1943, 137-158.

[2] A. a. O. Logicae minoris, II. P. a. 4 § 2.

zählt deren drei auf: nämlich 1. die Überstürzung (praecipitatio), 2. die Voreingenommenheit (praeoccupatio) und 3. die Sinnlichkeit oder Abhänglichkeit des Menschen in seinem Urteilen von den Sinneseindrücken (imaginatio et sensus).

a) Bei der *Überstürzung* oder übereilten Bildung eines Urteils unterscheidet GOUDIN zwei Fälle. In dem einen hat sie ihren Grund in einem gewissen jugendlichen Leichtsinn oder Ungestüm, die vielen nicht die genügende Zeit zum Überlegen lassen. Diese Art von Überstürzung kommt in zwei Formen vor: nämlich als unberechtigtes Verallgemeinern und als unbegründetes Schlußfolgern. In dem andern Falle handelt es sich um Menschen, die zwar lange überlegen, sich aber dann gleich auf ein bestimmtes Urteil so festlegen, daß sie durch nichts mehr davon abgebracht werden können. Zu dieser zweiten Klasse von Menschen rechnet GOUDIN besonders manche Häretiker.

b) Auch die *Voreingenommenheit* ist nach GOUDIN eine doppelte. Die eine verlegt er in den Verstand und die andere in den Willen. Die Voreingenommenheit des Verstandes besteht in Urteilen, die einer von andern ohne eigene Nachprüfung übernommen hat. Ihre Quelle ist die Gesellschaft. Denn noch bevor der Mensch überhaupt fähig ist, das ihm von andern Mitgeteilte ganz zu verstehen und sich gerade in den wichtigsten Fragen des Lebens ein eigenes Urteil zu bilden, nimmt er im Elternhaus, in der Schule, im Verkehr mit Verwandten und Bekannten sowie durch Lesen von Büchern und Zeitschriften aller Art eine ganze Weltanschauung in sich auf. Die so von andern ungeprüft übernommenen Urteile sind bei weitem nicht alle falsch; daher wäre es äußerst unklug, sie in Bausch und Bogen abzuweisen. Aber solange einer ihren Wahrheitsgehalt nicht klar erkannt hat, besteht für ihn die Gefahr, daß er sie falsch gebraucht und so aus ihnen die größten Irrtümer folgert. Auf diese Voreingenommenheit des Verstandes kommen wir im folgenden wieder zurück.

Die Voreingenommenheit des Willens hat ihre Wurzel zum Teil im angeborenen physischen Charakter und zum Teil in den zahlreichen Leidenschaften, die zwar ihren Sitz in den beiden sinnlichen Strebevermögen haben, aber auf dem Wege über den Verstand auch den Willen erfassen und von diesem dann auf den Verstand zurückwirken [1]. Denn wie Aristoteles mit Recht bemerkt, sieht jeder alles so an, wie er selbst

[1] Auf diese Quelle vieler Irrtümer weist besonders Bacon hin in seiner Idola-Lehre. Vgl. SCHWARZ, a. a. O. 258 ff.

beschaffen ist[1]. Der Stagirite dachte bei diesem Ausspruch an das Zielstreben des Menschen, es gilt aber auch für die spekulative Ordnung. Wie sehr der Mensch auch in seiner Wahrheitserkenntnis von seinem ganzen Affektleben abhängt, ist am besten ersichtlich aus der großen Zuhörerschaft und dem zahlreichen Leserkreis, die manche Redner und Schriftsteller in erster Linie der vollendeten Form ihrer Darstellung verdanken.

Um den großen Einfluß des Willens auf das Erkennen besser zu verstehen, erinnere man sich wieder an die im ersten Abschnitt unserer Untersuchung unterschiedenen vier Klassen von Urteilen. In den beiden ersten Klassen leuchtet die Wahrheit unmittelbar ein: das eine Mal durch einfache Analyse des S, und das andere Mal auf Grund einer sinnlichen Anschauung. Die dritte Klasse von Urteilen enthält nur mittelbar einleuchtende Wahrheiten, weil diese erst mittels eines Schlusses erkannt sind. Den Urteilen der vierten Klasse fehlt eine einleuchtende Wahrheit, daher wird ihr Inhalt nur geglaubt. Daß die Annahme dieser letzten Wahrheiten vom Willen abhängt, ist ohne weiteres klar. Aber auch die Erkenntnis der unmittelbar oder mittelbar einleuchtenden Wahrheiten ist seinem Einfluß nicht ganz entzogen. Wir haben bereits bemerkt, daß der menschliche Verstand in dem Augenblick, in dem er das Verhältnis zwischen S und P durchschaut und ihm damit eine bestimmte Wahrheit einleuchtet, nicht mehr anders urteilen kann als dieser Einsicht entsprechend. Daher hört in diesem Augenblick die Möglichkeit des Irrens auf. Aber auch erst in diesem letzten Augenblick vor der eigentlichen Urteilsbildung. Denn zwischen allen andern dem Urteil notwendig vorangehenden Tätigkeiten des Verstandes, angefangen von der ersten Begriffsbildung bis zum Vergleich der als S und P in Frage kommenden Begriffe, besteht kein solcher notwendiger Zusammenhang, so daß es ganz vom Willen abhängt, wie weit und in welcher Weise sie aufeinander folgen. So erhält auch der Wille einen wesentlichen Anteil sowohl an der Wahrheitserkenntnis als am Irrtum. Wenn jemand eine Wahrheit nicht erkennen, genauer ausgedrückt, nicht annehmen will, dann mag sie an sich noch so einleuchtend sein, sie wird ihm trotzdem nicht einleuchten, weil er seine Aufmerksamkeit ganz auf irgend eine der dem eigentlichen Urteil notwendig vorausgehenden Verstandestätigkeiten gerichtet hält, die noch etwas dunkel ist. Denn solche Dunkelheiten finden sich in allen menschlichen Erkenntnissen. Ein

[1] Eth. Nic. III 7, 1114 a 32.

gewisses Dunkel gehört förmlich zum Wesen der menschlichen Erkenntnisweise, weil sie niemals komprehensiv oder allumfassend, sondern immer nur apprehensiv, d. h. bloß erfassend oder ergreifend ist. So ist der Satz, daß das Ganze größer ist als einer seiner Teile, gewiß unmittelbar einleuchtend. Will einer aber diesen Satz nicht eher zugeben, bis daß er das Verhältnis der Teile zum Ganzen überhaupt erkannt hat, dann kommen ihm Fragen, auf die nicht so einleuchtend geantwortet werden kann. Nur so ist zu verstehen, wie im Laufe der Jahrhunderte schon alle Wahrheiten angezweifelt worden sind. Wir haben bereits in unserm Aufsatz über « Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten » darauf hingewiesen, daß es neben dem Streben nach Wahrheit auch eine Flucht vor gewissen Wahrheiten gebe, die sich bis zu den obersten Prinzipien erstrecken kann und ihren Grund hat in den Forderungen, die sich aus einer Wahrheit für das praktische Leben ergeben. Es kann auch sein, daß einer eine bestimmte, an sich unmittelbar einleuchtende Wahrheit nur deshalb nicht annehmen will, weil er sie mit etwas anderm nicht in Einklang bringen kann. So ist von allen Prinzipien keines einleuchtender als das vom inneren Widerspruch. Dennoch hat Petrus Damiani seine absolute Gültigkeit geleugnet, weil er um jeden Preis wahr haben wollte, daß Gott auch Geschehenes, z. B. die Gründung Roms, ungeschehen machen könne [1]. Der Wille kann zwar dem Verstande keine neuen Erkenntnisse geben, weil ihm kein formalursächlicher Einfluß auf die andern Seelenvermögen zukommt ; nach dieser Seite muß er dem Verstande folgen, aber wirkursächlich kann er den Verstand nicht nur zur Wahrheit hin, sondern auch von ihr weg bewegen, indem er der Aufmerksamkeit eine der Wahrheitserkenntnis förderliche oder entgegengesetzte Richtung gibt.

c) Was endlich den dritten Grund falscher Urteile betrifft, die Abhängigkeit des Verstandes von den Sinnen, so sei vor allem an das Naturgesetz erinnert, daß der menschliche Verstand während der ganzen Zeit, wo die Seele mit dem Leibe verbunden und noch nicht zur Anschauung Gottes gelangt ist, alle seine Ideen auf dem Wege über die Sinne erhält und auch, nachdem er mittels der Sinne etwas erkannt hat, von einer seinen Begriff begleitenden und diesen stützenden Phantasievorstellung abhängig bleibt. Wenn ein Sinn nicht alles erkennt, was an sich zu seinem Gegenstande gerechnet werden muß, wenn z. B. das

[1] Vgl. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928, 187.

Auge nicht alle Farbenunterschiede empfindet, so ist das kein eigentlicher und positiver Irrtum, sondern nur ein mangelhaftes Erkennen. Aber diese mangelhaften Sinneswahrnehmungen können leicht auch positive Irrtümer veranlassen. Die äußeren Sinne können *nur* solche negative und privative Irrtümer begehen. Die Phantasie, das sinnliche Schätzungsvermögen und das sinnliche Gedächtnis sind auch zu positiven Irrtümern fähig, indem sie die Dinge ganz anders darstellen, als diese wirklich sind. Daher enthält die Notwendigkeit des Verstandes, alle seine Ideen mit Hilfe des tätigen Verstandes aus den ausgeprägten Erkenntnisbildern der drei genannten inneren Sinne zu gewinnen, eine besonders große Gefahr für die Wahrheit seiner Urteile, und nur wenn er beständig auf der Hut ist, kann er diese Gefahr überwinden. Deshalb ist das alte Sprichwort « errare humanum est » leider nur zu wahr. Trotz aller Hinordnung des menschlichen Verstandes auf die Wahrheit und, fügen wir gleich hinzu, trotz des besten Willens gelingt es niemandem, sich ganz von Irrtümern frei zu halten. Wenn wir an die aufgezählten Gefahren einer vollkommen wahren Urteilsbildung zurückdenken, dann kommt uns sogar die Frage, ob nicht vielleicht die Mehrzahl unserer Urteile mit irgend einem Fehler behaftet ist und darum entweder bloß den Wert unsicherer Behauptungen hat oder der Wahrheit nur mehr oder weniger *nahekommt*.

III. Prinzipien und Vorurteile

Die Wahrheiten werden nach Prinzipien und Folgerungen zu einem System verbunden. Dabei ist das Verhältnis der Prinzipien zu ihren Folgerungen ein wirkursächliches. Denn die Wirkursache wird von Aristoteles bestimmt : « Der Ursprung, von dem die Bewegung zuerst ausgeht. » Die Folgerung aber ist eine Bewegung des menschlichen Verstandes, die von einem Prinzip zuerst ausgeht und in einem Schlußurteil endet. Die Frage ist nun, ob es sich mit den Irrtümern auch so verhält.

Daß auch zwischen den Irrtümern innere Zusammenhänge bestehen, unterliegt keinem Zweifel. Wie im praktischen Leben, bemerkt Schopenhauer in seinen Fragmenten zur Geschichte der Philosophie (§ 12), eine Lüge viele andere notwendig macht, so sehen wir in der Wissenschaft eine Fiktion die andere als ihre Stütze herbeiziehen. Und auch Aristoteles [1] spricht von einem πρῶτον ψεῦδος, das die Quelle falscher

[1] An. pr. II 18, 66 a 16.

Folgerungen sei. Aber wie kann ein Irrtum Wirkursache sein? Weil der menschliche Verstand für die Wahrheit erschaffen ist, bedeutet jeder Irrtum für ihn ein Übel [1]. Einem Übel aber kommt als solchem kein Sein zu, und darum auch keine Wirkursächlichkeit. Allein der Irrtum ist nicht dasselbe wie Unkenntnis oder Beraubung der Erkenntnis, sondern auch er ist eine wahre *Erkenntnis* [2]. Denn wie in der Psychologie gezeigt wird, besteht das Erkennen darin, daß ein Subjekt eine Form oder Bestimmtheit nicht, wie z. B. das Wachs die Siegelform, bei der Aufnahme zu der seinigen macht, sondern sie als fremde, d. h. als Form eines andern sich gegenüberstehen läßt und sie bloß *vorstellt.* Wir zeigten schon im vorausgehenden, daß das in der einfachen Erfassung noch ganz unbewußt geschieht, so daß diese sich von der Darstellung eines Nichterkennenden, z. B. der eines Standbildes, nur materiell oder durch ihren Untergrund unterscheidet. Im Urteil dagegen, dem eigentlichen Träger der Erkenntniswahrheit, schreibt der Verstand eine bestimmte Seinsform bewußt einer bestimmten Sache zu, oder spricht er sie ihr ebenso bewußt ab. Das aber tut er auch im Irrtum. Nur ist die Form, die er in diesem einer bestimmten Sache zu- bzw. aberkennt, nicht die Form dessen, dem er sie zuteilt, bzw. gleichwohl dessen Form, obwohl er sie ihm abspricht. Daher fehlt der falschen Erkenntnis oder dem Irrtum nur die *Übereinstimmung* mit der Sache, so wie der sittlich schlechten Handlung nicht der sittliche Charakter fehlt, sondern nur die *Übereinstimmung* mit der Sittenregel. Und darum steht nichts im Wege, daß auch dem falschen Urteil oder dem Irrtum eine wahre Wirkursächlichkeit zukommt. Der Irrtum gleicht einem Baume, der deshalb, weil er selbst krank ist, auch nur kranke Früchte hervorbringt [3]. Der Gegensatz zwischen dem Irrtum und der Wahrheit ist demnach weder der eines inneren Widerspruches noch der einer Beraubung, sondern ein konträrer, d. h.

[1] Thomas, S. Th. I 94, 4: « Manifestum est autem, quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius. » Vgl. In Eth. Nic. VI lect. 3 n. 1143.

[2] Gredt, Elementa, II n. 660: « Etiam si [cognitio] non est adaequata sed inadaequata seu falsa, speciem et similitudinem gerit cognitionis adaequatae seu verae. Cognitio falsa est *mala* cognitio — malum naturale — deficiens a regula sua, ab adaequatione in cognoscendo, sicut actus humanus deficiens a regula morum est malum morale. »

[3] Thomas, De Veritate XVIII 6: « Falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens praeter intentionem ipsorum primorum principiorum, quae sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt praeter intentionem virtutis naturalis agentis. »

ein solcher des größten Abstandes, dessen Glieder sehr ungleich sein können [1].

Um den der Ursächlichkeit eines Irrtums anhaftenden Mangel auszudrücken, pflegt man ein falsches Urteil, das andere falsche Urteile verursacht, nicht deren Prinzip, sondern ein *Vorurteil* zu nennen. Zum Wesen des Vorurteils gehört nicht, daß es falsch ist, aber der allgemeine Sprachgebrauch bringt es mit sich, daß man mit dem Wort « Vorurteil » sofort den Begriff der Falschheit verbindet. Darum ist ein Vorurteil noch weniger als eine Hypothese und eine Theorie. Bei diesen beiden hat man nur das Gefühl der *Unsicherheit*, indem wir aber eine Ansicht als Vorurteil bezeichnen, geben wir zu verstehen, daß sie einer weiteren Nachprüfung nicht wert sei.

In der Frage, welches das erste Erkenntnisprinzip sei, wird in der Kriteriologie unterschieden zwischen einem Prinzip, das alle Wahrheiten so enthält, daß diese aus ihm abgeleitet und direkt bewiesen werden können, und einem andern, das, obwohl selbst an Erkenntniswahrheit so arm wie in der Natur das Urelement an physischer Wirklichkeit, doch von allen andern Wahrheiten vorausgesetzt wird, und aus dem diese *indirekt* bewiesen werden, indem gezeigt wird, daß jeder, der eine von ihnen leugnet, auch dieses erste Prinzip leugnen muß. Und gegen die sogenannten Konstruktionsphilosophen Fichte, Schelling, Hegel u. a. wird gezeigt, daß es kein Erkenntnisprinzip im ersten Sinne gebe, erstes Prinzip aber im zweiten Sinne sei der Satz vom Widerspruch. Deshalb wird in unserer Philosophie aus dem Prinzip des inneren Widerspruches nichts direkt, aber alles indirekt bewiesen [2].

Was nun die Vorurteile angeht, so gibt es nicht bloß eines, auf dem eine ganze Philosophie aufgebaut werden kann, sondern sehr viele. Schopenhauer vergleicht an der bereits angeführten Stelle das zu erklärende Phänomen der Welt mit « einem verschlungenen Fadengewirre mit vielen, falschen Endfäden : nur wer den wirklichen herausfindet, kann das Ganze entwirren. Dann aber entwickelt sich leicht eines aus dem andern, und daran wird kenntlich, daß es das rechte Ende gewesen sei. Auch einem Labyrinth kann man es vergleichen, welches hundert Eingänge darbietet, welche alle, nach langen und vielfach verschlungenen Windungen, am Ende wieder hinausführen ;

[1] Joannes a S. Thoma, Cursus philos. (Editio Reiser) II 809 b 27 : « Contraria debent esse comparabilia ad invicem, quia unum dicitur melius altero, sicut virtus melior vitio, scientia errore, albedo nigredine, sanitas aegritudine etc. »

[2] Vgl. Gredt, Elementa, II n. 645 ff.

mit Ausnahme eines einzigen, dessen Windungen wirklich zum Mittelpunkte leiten, woselbst das Idol steht. Hat man diesen Eingang getroffen, so wird man den Weg nicht verfehlen. — Ich verhehle nicht, der Meinung zu sein, daß nur der Wille in uns das rechte Ende des Fadengewirres, der rechte Eingang des Labyrinthes sei. » Uns liegt an dieser Stelle nichts daran, zu zeigen, daß auch Schopenhauer nicht den rechten Faden und den wahren Eingang herausgefunden hat. Aber darin geben wir ihm recht, daß die Wahrheit immer nur eine ist. Darum sagt auch der hl. Thomas [1], soweit die Menschen die Wahrheit wirklich erkennen, seien sie einig, sobald sie dagegen irren, würden sie geteilter Meinung.

Zu diesem ersten Unterschied zwischen dem wahren ersten Erkenntnisprinzip und den Vorurteilen kommen noch zwei weitere hinzu. Der eine ist für die Logik von der größten Wichtigkeit. Dort wird er in dem Gesetze wiedergeben, daß aus einer wahren Voraussetzung immer nur Wahres folgt, aus einer falschen dagegen zuweilen auch Wahres. Wie groß dieser Unterschied ist, erhellt daraus, daß aus wahren Vordersätzen selbst dann kein Irrtum folgt, wenn eine syllogistische Regel nicht beobachtet wird. So lautet für die erste syllogistische Figur die Regel: Sit minor affirmans, nec maior particularis. Bilden wir nun einen Syllogismus der ersten Figur, in dem der Untersatz negativ oder der Obersatz nur partikulär ist, so folgt daraus kein Irrtum, sondern überhaupt nichts. Als Beispiel diene folgende Voraussetzung. Einige Menschen sind schwermütig; nun ist Titus ein Mensch. Aus dieser Voraussetzung folgt nicht etwa, daß auch Titus schwermütig ist, sondern gar nichts, weil Titus ebenso gut zu den übrigen Menschen gehören kann als zu jenen einigen. Dagegen mögen bei einer falschen Voraussetzung die syllogistischen Regeln noch so treu beobachtet werden, die Schlußfolgerung kann gleichwohl wahr sein. So ist es weder wahr, daß alle Griechen eine besondere Vorliebe für das Philosophieren hatten, noch auch, daß der hl. Augustinus ein Grieche war. Trotzdem ist die Folgerung aus dieser zweimal falschen Voraussetzung: also hatte der hl. Augustinus eine besondere Vorliebe für das Philosophieren, wahr. Denn daß der hl. Augustinus diese Vorliebe für das Philosophieren hatte, kam nicht von seiner Zugehörigkeit zum Volke der Griechen, sondern hatte seinen Grund in etwas anderm [2].

[1] Thomas, De divinis nominibus, IV lect. 4: « Illi qui cognoscunt veritatem conveniunt in una sententia; sed illi qui ignorant, dividuntur per diversos errores. »

[2] Signoriello Nuntio, Lexicon peripateticum philosophico-theologicum. Romae 1931 [5], 440: « Ex falso non potest *per se* sequi verum, seu falsum non potest

Der dritte Unterschied zwischen wahren Prinzipien und bloßen Vorurteilen hängt mit diesem zweiten auf das engste zusammen. Er liegt darin, daß weder zwischen wahren Prinzipien unter sich noch zwischen ihnen und den aus ihnen gefolgerten Wahrheiten jemals ein Widerspruch vorkommen kann [1], wohl aber zwischen den Vorurteilen sowohl unter sich als zwischen ihnen und ihren Folgerungen.

Daraus erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß auch in Systemen mit falschen Voraussetzungen zuweilen sehr wertvolle Einzelwahrheiten enthalten sind. So beruht Kants Abneigung gegen jede Art von Glückstreben auf einem großen Vorurteil. Nichtsdestoweniger äußert er in der darauf aufgebauten Pflichtethik manchen Gedanken, der auch von uns ruhig unterschrieben werden darf. Das ist wohl zu beachten. Denn ohne diese Unterscheidung mißt man den grundsätzlich gehaltenen Widerlegungen falscher Systeme in den scholastischen Lehrbüchern eine zu große Reichweite bei, und wird man gegen die Gegner ungerecht. Daß aus Wahrem immer nur Wahres folgt, ist kein Beweis dafür, daß sich dementsprechend aus Falschem auch immer nur Falsches ergibt. « Ex absurdo sequitur quodlibet. »

IV. Ursachen der Vorurteile im besonderen

Wir haben im zweiten Abschnitt die Ursachen der menschlichen Irrtümer im allgemeinen aufgezählt. Alles dort Gesagte gilt auch von den Vorurteilen, ja in erster Linie. Aber das ist nicht so zu verstehen, als ob jede dieser Ursachen für sich allein imstande wäre, ein Vorurteil zu schaffen. Wie draußen in der Natur eine Ursache um so größer sein muß, je größer die Wirkung sein soll, so auch im geistigen Leben. Zu einem Vorurteil ist mehr erforderlich als zu einem einfachen Irrtum. Denn wie wir sahen, kommt beim Vorurteil zum einfachen Irrtum hinzu, daß es zugleich Prinzip anderer Irrtümer ist. Ein Prinzip aber unterscheidet sich von den übrigen Erkenntnistätigkeiten durch seine besondere Sicherheit, wahr zu sein. Daher beweist keine Wissenschaft

esse causa veri ; falsum enim est nihil, et ideo non potest producere veritatem. Attamen *per accidens* ex falso aliquando sequitur verum, quatenus nempe id, quod infertur ex falso, possit esse verum aliunde, non propter ipsum falsum ; sive sequitur verum ex falso, non prout est huiusmodi, sed prout conceditur tamquam verum, ita ut ex concesso falso sequatur verum, non quidem tamquam ex causa veritatis, sed illationis ; nempe, ut loquitur S. Augustinus, *non ex veritate sententiarum, quae, cum falsae sint, nullas sunt, sed ex veritate connexionis.* »

[1] Thomas, C. G. I 7 : « Solum falsum vero contrarium est. »

ihre eigenen Prinzipien. Man vergleicht die wissenschaftliche Arbeit gerne mit einem Bau. Was das Fundament für den Bau, das sind die Prinzipien für die Wissenschaft. Denn wie das Fundament den ganzen Bau, so stützen die Prinzipien die ganze aus ihnen begründete Wissenschaft. Aus diesem Grunde müssen wir nun fragen, was einen Irrtum zu einem « Grundsatz » oder Vorurteil machen kann, der dann ungezählt vielen andern Irrtümern als Stütze dient.

1. Jedes Vorurteil hat seine nächste Ursache in einem Willenshabitus

Der Irrtum kommt mit dem Glauben darin überein, daß er ein Urteil ohne Evidenz ist. Daher sagt man auch von dem, der irrt, er « glaube », daß sich eine Sache so und so verhalte. Solange aber eine Sache nicht evident ist, zwingt sie den menschlichen Verstand nicht zu einem bestimmten Urteil und ist eine andere Ursache erfordert, damit wirklich ein Urteil zustandekommt. Diese andere Ursache kann nur der Wille sein, weil außer dem tätigen Verstande, der hier nicht in Frage kommt, da er nur Ideen hervorbringen hilft, einzig der Wille den möglichen Verstand wirkursächlich beeinflussen kann. Daraus erhellt schon, daß von allen Ursachen, die bei dem Zustandekommen eines Irrtums oder eines Vorurteils mitwirken können, der Wille die wichtigste ist.

Nur so ist zu verstehen, wie der hl. Thomas jeden Irrtum für eine Anmaßung und Sünde halten kann [1]. Das gleiche gilt natürlich auch von jedem Vorurteil. Um jedoch nicht zu übertreiben, behalte man die in der Ethik übliche Unterscheidung zwischen actus hominis und actus humani vor Augen, d. h. zwischen Tätigkeiten, die zwar vom Menschen gesetzt werden, über die er aber nicht ganz Herr ist, weil die rechte Überlegung fehlt, und Tätigkeiten, die er mit dem vollen Gebrauche seiner Vernunft setzt. Mir scheint, daß auch ein Irrtum und ein Vorurteil noch unterhalb der sittlichen Ordnung liegen können. Beim Kinde vor dem zu einer formellen Sünde erforderlichen Gebrauche der Vernunft ist das sicher der Fall. Aber auch nachher kann einer unmöglich sich gleich über die Richtigkeit aller seiner Urteile volle Rechenschaft geben. In sehr vielen Fällen gibt auch der Erwachsene die Urteile « gedankenlos » genau so weiter, wie er sie von andern gehört oder in seiner Zeitung gelesen hat.

[1] De malo, q. 3 a. 7 : « Error autem est approbare falsa pro veris ; unde addit actum quemdam super ignorantiam ... Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. »

Zu einem einfachen Irrtum genügt jede ungeordnete Hinneigung oder Abneigung des Willens; zu einem Vorurteil aber ist erfordert, daß diese ungeordnete Hinneigung zu einer Sache bzw. Abneigung gegen sie bereits zu einem habitus oder, wie Gredt das Wort übersetzt, einem Gehaben geworden ist. Ein habitus unterscheidet sich von der bloßen dispositio oder Anlage dadurch, daß er nicht, wie diese, leicht veränderlich, sondern in seinem Träger fest verwurzelt ist. So ist das Wissen ein habitus des Verstandes, weil es die Gewißheit gibt, daß sich eine Sache nicht anders verhalten kann; darum ist der Wissende nicht mehr leicht umzustimmen. Auch das Vorurteil ist ein solcher Verstandeshabitus, weil es gleich dem Wissen nur schwer überwunden wird, aber nicht, wie das Wissen, aus eigener Kraft, sondern auf Grund eines Willenshabitus, der es trotz aller Widersprüche mit der Wahrheit und Wirklichkeit aufrecht erhält.

Dieser Willenshabitus ist aber nur die *nächste* Ursache eines Vorurteils. Denn auch er entsteht nicht aus sich selbst. Auf der Suche nach der entfernteren Ursache der Vorurteile entdecken wir zwei Möglichkeiten: die eine liegt in dem großen Einflusse der Gesellschaft, und die andere in persönlichen Erlebnissen. Beide sind so stark, daß jede für sich allein genügt.

2. *Mitwirkung der Gesellschaft bei den Vorurteilen*

Wir haben schon im Vorausgehenden von einer Voreingenommenheit des Verstandes und des Willens als Ursache mannigfacher Irrtümer gesprochen und dazu bemerkt, daß der Mensch bereits vor dem vollen Gebrauche seiner Vernunft eine solche Fülle fremder Ansichten sich zu eigen macht, daß sie zu einer Weltanschauung hinreicht. Ein typisches Beispiel dafür bietet der hl. Paulus, der sein großes Vorurteil gegen die christliche Lehre selbst daraus erklärt, daß er « ein Hebräer von hebräischen Ahnen sei » (Phil. 3, 5) und in der Schule der Pharisäer « einen übertriebenen Eifer für die Überlieferungen der Väter » in sich aufgenommen habe (Gal. 1, 14). Dabei war er « von tadellosem Wandel, was die Gerechtigkeit nach dem Gesetze betrifft » (Phil. 3, 6).

Der Einfluß der Gesellschaft auf das Denken des einzelnen ist so groß, daß niemand sich ihm ganz entziehen kann [1]. Um das zu

[1] Vgl. Dempf Alois, Kulturphilosophie, in Handbuch der Philosophie von A. Bäumler und M. Schröter. München u. Berlin 1934. Abt. IV, 49-57. Nölkensmeier Christophorus, De influxu sociali in cognitionem et scientiam, in Antonianum. Romae 1944, 3-20; 205-228.

vermögen, müßte einer aus jeder Gemeinschaft austreten und selbst die Erinnerung an sie in seinem Gedächtnis ausmerzen. Dadurch aber würde er sich der wertvollsten Anregungen berauben. Die Hingabe an sie hat jedoch zwei Seiten. Wie der Bauer nicht verhindern kann, daß zugleich mit dem guten Samen allerlei Unkraut auf seinen Acker fällt und in diesem Wurzel schlägt, so unmöglich ist es auch, daß einer von andern immer nur die reine Wahrheit annimmt. Je mehr Vertrauen er zu einem andern hat, daß dieser ihm die Wahrheit sagt, desto größer ist für ihn die Gefahr, auch dessen Vorurteile in sich aufzunehmen.

Die so unter dem Einflusse der Gesellschaft in einem Menschen unbewußt entstehenden Vorurteile sind nicht nur sehr zahlreich, sondern auch sehr verschiedenartig. Wir nennen nur die bekanntesten. Es gibt Vorurteile des jeweiligen Zeitgeistes, religiöse, nationale, politische Klassen- oder Standesvorurteile, Vorurteile gegen bestimmte Wissenschaften und Vorurteile, auf denen eine ganze Weltanschauung aufgebaut ist.

3. Das persönliche Erlebnis als Ursache eines Vorurteils

Neben diesen von andern übernommenen Vorurteilen gibt es auch solche, die in einem persönlichen Erlebnis ihren Grund haben. Aber zwischen ihnen und den ersten besteht kein wesentlicher Unterschied. Denn wie jedes wahre, so kann auch jedes falsche Urteil von vielen geteilt werden. Und weil ein regressus in infinitum unmöglich ist, muß auch jedes übernommene Vorurteil von einem Menschen zum ersten Male gebildet worden sein. Das in einem persönlichen Erlebnis begründete Vorurteil ist nur überlegter gefällt als das einfach von andern übernommene, und gehört deshalb mehr der sittlichen Ordnung an als dieses.

Unter Erlebnis verstehen wir kein einfaches Wahrnehmen oder Erkennen, sondern den so tiefen Eindruck einer Erfahrung auf die Seele, daß der Mensch von ihm in seinem weiteren Leben merklich beeinflußt wird. Unter dem Gesichtspunkte der Wahrheitserkenntnis kann man die Erlebnisse einteilen in solche, die in einem wirklichen oder wenigstens scheinbaren Fortschritt des Erkennens ihren Grund haben, und solche, die aus einer schweren Enttäuschung entstehen. Damit der Mensch ein Erlebnis der ersten Art hat, muß der Erkenntnisgegenstand sich entweder wirklich so verhalten, wie einer über ihn urteilt, oder zum mindesten einen gewissen Schein erwecken, daß er

sich so verhalte. Sonst ist der neue Gedanke eines Menschen nicht einmal ein Irrtum, sondern eine reine Erfindung oder Dichtung.

Als Beispiel dafür, wie einer durch eine bloße Scheinwahrheit zu dem Erlebnis einer Wahrheitserkenntnis kommen kann, diene THALES VON MILET. Als dieser «Ahnherr» der griechischen Philosophie auf seiner Suche nach dem Urprinzip der Welt wahrnahm, daß die Nahrung und der Same von Pflanzen und Tieren feucht seien und die Feuchtigkeit von allen Elementen die größte Wandelbarkeit besitze, da muß das für ihn ein wahres Heurekaerlebnis gewesen sein, das ihn dann zu seiner unhaltbaren Theorie veranlaßte, der Urstoff aller Dinge sei das Wasser. Dagegen bereiteten Kant die eudämonistischen Theorien seiner Zeit mit ihrer Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der sittlichen Ordnung eine große Enttäuschung, und diese Enttäuschung begründete in ihm das Vorurteil gegen jede materiale Ethik. Auch Kant wird dann die erste Art von Erlebnissen gehabt haben, als ihm der Gedanke kam, im sittlichen Leben hänge alles ab von der treuen Erfüllung der Pflicht. Und so folgen vielleicht in den meisten Fällen beide Arten von Erlebnissen aufeinander. Aber das beweist nicht, daß es immer so sein muß. Sowohl ein angenehmes als ein unangenehmes Erlebnis kann auch für sich allein ein Vorurteil begründen. Denken wir z. B. an einen Menschen, den irgend ein Ereignis in Erstaunen versetzt und dadurch zum Philosophieren angeregt hat. Nun kommt ihm ein Gedanke, der scheinbar alles erklärt. Das erfüllt ihn mit einer solchen Finderfreude, daß er sich ganz auf ihn festlegt. Bei einem solchen Vorurteil braucht nicht die geringste Enttäuschung mitgewirkt zu haben. Ebenso ist es leicht denkbar, daß einer nur auf Grund von Enttäuschungen, die er bei den ihm von seinen Lehrern vorgetragenen Theorien erlebt hat, schließlich Nihilist oder Skeptiker wird.

V. Überwindung der Vorurteile

Wie jeder Irrtum, so ist auch jedes Vorurteil ein Übel. Denn es steht zum Gute der Wahrheit in einem Gegensatz des größten Abstandes. Um daher in den vollen Besitz der Wahrheit zu gelangen, ist unbedingt erfordert, daß man alle seine Vorurteile aufgibt.

Die Antwort auf die Frage, wie das möglich ist, ergibt sich aus den Ursachen der Vorurteile. Wir haben unterschieden zwischen Vorurteilen, die ihren Grund haben in der Autorität der Eltern, der Lehrer, der Freunde und überhaupt aller derer, die in einer Gesellschaft den

Anschein erwecken, daß man sich ihrem Urteil anschließen kann; und Vorurteilen, die von einem persönlichen Erlebnis herrühren. Ob sie aber diese oder jene Ursache haben, in jedem Falle ist ihre Entstehungsweise eine unwissenschaftliche. Denn gleich den wahren Prinzipien liegen sie vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung. Und darum können sie nur schwer mittels der Wissenschaft überwunden werden [1].

1. Überwindung übernommener Vorurteile

Ist ein Vorurteil einfach übernommen, dann dauert es natürlich so lange an, als die Autorität seines Kronzeugen. Daher liegt das einzige Mittel, darüber Herr zu werden, darin, daß einer sich ein selbständiges Urteil bildet. Dahin gelangt er auf einem dreifachen Wege. Der erste heißt methodischer Zweifel, der zweite logisches Ausdenken und Weiterdenken bis zu den letzten Folgerungen, und der dritte Systembildung.

a) Wenn von methodischem Zweifel die Rede ist, denkt man unwillkürlich an CARTESIUS. Aber daß der Zweifel ein notwendiges Erkenntnismittel ist, war längst vor Cartesius bekannt. Man lese nur in dem Kommentar des Aquinaten zur aristotelischen Metaphysik die lectio prima zum dritten Buche mit der Überschrift: « Conveniens esse in inquisitione veritatis universalis de singulis dubitare, quattuor rationibus ostendit. » So sehr die scholastische Philosophie ihre Lehren durch Autoritäten zu stützen sucht, so ist sie doch niemals, wenigstens nicht in ihren großen Vertretern, so weit gegangen, daß sie jeden Zweifel an einer Autorität mit dem Banne belegt hätte. Thomas hält die Berufung auf eine menschliche Autorität für den schwächsten aller Beweise [2]. Denn es gibt kaum eine so verkehrte Lehre, die in der Vergangenheit nicht schon vertreten worden wäre. Daher bedürfen auch die Autoritäten der Nachprüfung. Aus diesem Grunde hat die Scholastik die Disputationen zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer

[1] SCHWARZ, a. a. O. 161: « Die Vorurteile selber sind sehr schwer zu treffen, denn sie beziehen ihre Überzeugungskraft ja nicht aus wissenschaftlichen Begründungen, sondern aus vorwissenschaftlichen Erlebnissen. Sie sind eingewurzelt im Erdreich des unmittelbaren Erlebens und können in den meisten Fällen wohl auch nur durch Ereignisse in dieser *vor*wissenschaftlichen Sphäre entwurzelt werden. »

[2] S. Th. I 8: « Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. »

Methode gemacht. Zweck dieser Disputationen ist es gerade, den Schüler zu eigener Nachprüfung eines überlieferten Lehrsatzes zu zwingen und ihm dessen Tragweite zum Bewußtsein zu bringen. Wenn diese Disputationen in der rechten Weise geübt werden, lernt der Schüler sich auch über die allerersten Prinzipien Rechenschaft ablegen und geschieht damit das Menschenmögliche, um jedes Vorurteil aus dem Denken zu entfernen.

b) Den zweiten Weg, auf dem jemand seine übernommenen Vorurteile erkennen kann, nannten wir logisches Ausdenken und Weiterdenken bis zu den letzten Folgerungen. Denn jedes Vorurteil bringt den Menschen früher oder später in Widerspruch mit sich selbst und der konkreten Wirklichkeit. Deshalb glaubte Sokrates die Sophisten nicht besser von ihrem Nichtwissen und der Falschheit ihrer Theorien überzeugen zu können, als daß er sich selbst ironisch unwissend stellte und sie durch Fragen zwang, ihre Antworten durch Anwendung auf das Leben zu Ende zu denken. Unter veränderter Form wird diese Methode auch in den scholastischen Disputationen angewandt.

c) Das gleiche geschieht in der Systembildung. Zu einem System gehört nicht, daß sich in ihm überhaupt keine Widersprüche finden. Kleinere Disharmonien und Unstimmigkeiten kommen auch in den besten Systemen vor, weil keines von ihnen schon ganz abgeschlossen und deshalb vollkommen ist. Aber zu einer Systembildung gehört wenigstens das ernste Streben, alle Widersprüche zu vermeiden. Und dieses Bestreben führt unfehlbar zur Aufdeckung der Vorurteile; denn wie wir im Abschnitt über « Prinzipien und Vorurteile » sahen, haben alle Widersprüche ihre Ursache einzig in einem einfachen Irrtum oder einem Vorurteil.

2. *Überwindung der Erlebnisvorurteile*

Hat ein Vorurteil seine Ursache in einem persönlichen Erlebnis, dann ist es schwerer überwindbar, als wenn es einfach von andern übernommen worden ist. Denn schon das Erlebnis selbst scheint ein Beweis für die Richtigkeit des Urteils zu sein. Sodann verändert das Erlebnis das Affektleben des Menschen derart, daß er nach einem Erlebnis die Eindrücke der Außenwelt nicht mehr in der gleichen Weise in sich aufnimmt wie vorher. So genügt eine einzige schwere Enttäuschung, um einen Menschen für immer skeptisch zu machen. Solange das Erlebnis nicht unwirksam gemacht ist, wird einer das von

demselben verursachte Vorurteil nicht in Zweifel ziehen, und solange er das nicht tut, wird er sich allen Betrachtungsweisen entziehen, die ihn mit sich selbst in Widerspruch bringen könnten. Prout unusquisque affectus est, ita iudicat, wie ein jeder gestimmt ist, so urteilt er auch. Daher ist einem solchen Menschen mit Vernunftgründen kaum beizukommen. Indem er überall nur auf das schaut, was seine Ansicht zu rechtfertigen scheint, kann diese allmählich sogar zu einer vollständigen Weltanschauung auswachsen. Das einzige Mittel, einen Menschen von einem solchen Vorurteil zu befreien, ist, daß man ihm ein anderes Erlebnis verschafft, durch das der Einfluß des ersten gebrochen wird.

Nun kann es allerdings leicht geschehen, daß auch dieses zweite Erlebnis ein Vorurteil zur Folge hat, und also nur ein neues Vorurteil an die Stelle des alten tritt. So entstehen die beiden Fragen, welches Erlebnis diese Schattenseite nicht habe, und wie der Mensch dahin komme, *nur* solche Erlebnisse zu haben, die keine Vorurteile im Gefolge haben.

a) Welches Erlebnis kein Vorurteil verursachen kann. — Wir teilten die Erlebnisse bereits unter dem Gesichtspunkte der Wahrheitserkenntnis ein in solche, die auf einem wirklichen oder vermeintlichen Fortschritt des Erkennens beruhen, und solche, die mit einer schmerzlichen Enttäuschung verbunden sind. Diese Einteilung fällt unter die allgemeinere in angenehme und unangenehme Erlebnisse. Ein Erlebnis ist so weit angenehm, als es ein Bedürfnis der menschlichen Natur befriedigt, unangenehm aber, soweit es ein solches Bedürfnis unbefriedigt läßt oder ihm sogar widerspricht. Diese oberste Einteilung der Erlebnisse wird noch durch zwei weitere Untereinteilungen genauer bestimmt.

Die erste von ihnen geschieht auf Grund der zwei entgegengesetzten Wirkungen, die ein Erlebnis haben kann. Wie wir nämlich bereits bemerkten, gehört zum Wesen eines Erlebnisses, daß es auf die weitere Lebensführung eines Menschen einen gewissen Einfluß ausübt. Nun gibt es Erlebnisse, die zwar für die kurze Dauer ihres eigenen Seins dem Menschen eine solche Freude bereiten, daß sie zu den angenehmen gerechnet werden müssen, die aber dann die weitere Lebensführung in einer Weise beeinflussen, daß ihm daraus ebenso unangenehme Erlebnisse entstehen. Wer ein Beispiel wünscht, sei nur an die Geschichte so mancher Ehen erinnert. Umgekehrt sind andere Erlebnisse in sich sehr unangenehm, aber in ihrer Auswirkung ebenso

angenehm. So denkt mancher noch nach vielen Jahren mit einem gewissen Gruseln an die strenge Erziehung seiner Jugend, obwohl er ihr sein späteres Glück verdankt. Daher muß man unterscheiden zwischen Erlebnissen, deren Auswirkungen von der gleichen Natur sind wie sie selbst, also auch angenehm bzw. auch unangenehm, und solchen, deren Auswirkungen ihnen ungleich sind.

Die zweite Untereinteilung der Erlebnisse setzt die erste voraus. Um sie recht zu verstehen, muß man beachten, daß der Einfluß eines Erlebnisses auf das weitere Leben eines Menschen nicht eindeutig bestimmt ist, sondern der Freiheit des Willens unterliegt. So hängt es vom guten Willen des einzelnen ab, ob eine ernste Zurechtweisung ihn wieder auf den rechten Weg zurückführt, oder auf dem alten nur noch weitertreibt. Der hl. Augustinus schreibt in seinem Gottesstaat (I 8) : « Wie im gleichen Feuer das Gold glänzt, der Schaum rußt und in der gleichen Dreschmaschine das Stroh zerstoßen, das Getreide gesäubert wird, und wie sich die Ölhefe mit dem Öl nicht vermengt, obwohl sie durch den Druck der gleichen Kelter ausgepreßt wird, so erprobt, reinigt und klärt ein und dasselbe Geschick die Guten und verdammt, vernichtet und verscheucht die Bösen. Daher die Erscheinung, daß in der gleichen Heimsuchung die Bösen Gott verwünschen und lästern, die Guten ihn anrufen und preisen. So sehr kommt es darauf an, nicht welcher Art die Leiden, sondern welcher Art die Dulder sind. Der gleiche Lufthauch streicht über den Unflat, und er entsendet schreckliche Dünste, streicht über das Salböl, und es spendet liebliche Düfte. » [1] Einen Menschen, der von seiner Willensfreiheit einen solchen Gebrauch macht, daß nicht nur seine angenehmen, sondern auch seine unangenehmen Erlebnisse sein weiteres Leben vervollkommnen helfen, nennt man verständig oder vernünftig. Denn während der Wille den Verstand wirkursächlich beeinflußt, bestimmt dieser sowohl die Form als das Ziel des Wollens. Und darum setzt der rechte Gebrauch der Willensfreiheit den rechten Gebrauch der Vernunft voraus. So erhalten wir als zweite bzw. dritte Untereinteilung der Erlebnisse die Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen, d. h. solchen, die der Mensch vernünftig gebraucht, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist.

Damit haben wir bereits begonnen, auf die Frage zu antworten, welches Erlebnis nicht die Schattenseite habe, auch ein Vorurteil begründen zu können. Denn so viel steht jetzt fest : es muß ein Erlebnis

[1] Übersetzung von SCHRÖDER in Bibliothek der Kirchenväter.

sein, dessen Einfluß auf die weitere Lebensführung des Menschen von der Vernunft geregelt ist. Denn die weitere Lebensführung eines Menschen wird ja bestimmt durch Urteile, die von dem Urteil abhängen, das er sich über sein Erlebnis gebildet hat. Ist also diese weitere Lebensführung unvernünftig, dann auch sein Urteil über das Erlebnis, mit dem er sie begründet und zu rechtfertigen sucht. Das aber bedeutet so viel, wie dieses Urteil ist nur ein Vorurteil.

Aber wann ist ein Erlebnis von der Vernunft und vernünftig geregelt ? Soweit die Vernunft für sich allein tätig ist, wird sie durch die logischen Denkgesetze geregelt, und ist daher alles das vernünftig, was diesen entspricht. Nun ist aber das Erlebnis nicht bloß Sache der Vernunft, sondern auch des Willens ; denn nur auf dem Wege über den Willen kann eine Erfahrung auf die weitere Lebensführung eines Menschen Einfluß gewinnen. Daher ist nur das Erlebnis von der Vernunft vernünftig geregelt, bei dem diese außer den logischen Denkgesetzen auch die sittlichen Willensgesetze beobachtet. Wie wir bereits sahen, geht der hl. Thomas so weit, daß er jeden Irrtum, selbst wenn derselbe in der rein spekulativen Ordnung liegt, für eine Sünde hält, also auch für einen Verstoß gegen das Sittengesetz. Was vom einfachen Irrtum gilt, muß erst recht von jedem Vorurteil gesagt werden. Denn der einfache Irrtum kann wenigstens aus einem Vorurteil richtig abgeleitet sein, das Vorurteil aber entbehrt jeder logischen Begründung. Daraus aber ergibt sich unmittelbar die Antwort auf unsere Frage : *Solange ein Erlebnis den Menschen nicht zu einer Verletzung der sittlichen Ordnung verführt, begründet es in ihm auch kein Vorurteil.*

b) Wie der Mensch seine Erlebnisse von der Begründung eines Vorurteils freihalten kann.

Unsere zweite Frage lautete, wie der Mensch dahin gelange, nur solche Erlebnisse zu haben, die in ihm kein Vorurteil begründen können. Auf diese Frage ist nun leicht zu antworten. Wir haben im Vorausgehenden gezeigt, daß jedes Vorurteil seine nächste Ursache in einem Willenshabitus hat. Nach dem zuletzt Gesagten kann dieser Willenshabitus nur ein schlechter oder ein Laster sein. Ein Laster aber wird nur durch die entgegengesetzte sittliche Tugend überwunden. So erhalten wir als Antwort auf unsere Frage : Um keine Erlebnisse zu haben, die ein Vorurteil begründen, gibt es nur ein Mittel, und das heißt : Streben nach einem möglichst vollkommenen Besitz aller sittlichen Tugenden. Denn die sittliche Tugend wird bestimmt als eine *Fertigkeit* (habitus) zu einer dem Sittengesetze entsprechenden Handlungsweise.

Man unterscheidet sie in vier Kardinaltugenden, von denen jede, ähnlich wie eine Gattung in die ihr untergeordneten Arten, in viele besondere Tugenden weiter aufgeteilt wird. Aber diese Tugenden hängen innerlich so zusammen, daß keine ohne alle andern im Zustande ihrer Vollendung besessen werden kann. Daher gibt es im sittlichen Leben kein solches Spezialistentum wie in der Kunst und der Wissenschaft, wo einer z. B. in der Malerei es zur Meisterschaft bringen und dabei in der Musik gänzlich unausgebildet bleiben kann. Zerstreute Bemerkungen des Stagiriten verwertend, zählt der hl. Thomas vier Wirkungen der sittlichen Tugenden für die Charakterbildung eines Menschen auf. MAUSBACH gibt ihnen in seinem Buche « Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin »[1] folgende Namen : 1. *Stetigkeit* und Gleichförmigkeit des Wirkens ; 2. eine größere *Schlagfertigkeit* und Bereitschaft des Handelns ; 3. *Konzentration* und *Kraft* bei Überwindung von Schwierigkeiten ; 4. *Freudigkeit* und *Lust* des Handelns. Besonders diese letzte Wirkung kommt der sittlichen Tugend zu, weil sie durch Gewöhnung erworben werden muß, die Gewohnheit aber gewissermaßen eine zweite Natur des Menschen ist. Wie Aristoteles in seiner Rhetorik[2] bemerkt, verhält sich die Gewohnheit zur Natur wie das Oft zum Immer. Das Oft aber ist dem Immer sehr nahe. Daher tut der sittlich vollkommene Mensch das, was der unvollkommene nur mit größter Anstrengung zuwege bringt, wie der hl. Benedikt, Kassian folgend, in seiner Regel sagt : « velut naturaliter », wie wenn es zu seiner Natur gehörte, so zu handeln.

Aber wie die sittliche Tugend im Zustande ihrer Vollendung ein Ideal darstellt, das kein Sterblicher ohne ganz außerordentlichen Gnadenbeistand Gottes verwirklichen kann, so werden auch die aufgezählten guten Wirkungen derselben durchweg nur mehr oder weniger erreicht. Daher darf niemand sich wundern, daß auch solche Menschen, die ernstlich nach Vollkommenheit streben, nicht ganz frei von Irrtümern und Vorurteilen befunden werden. Aber die Zahl seiner Irrtümer und Vorurteile so weit als möglich vermindern ist auch schon etwas Großes. Sich von Vorurteilen freihalten oder sie überwinden bedeutet zwar noch nicht ohne weiteres einen Fortschritt im Wissen. Daher wäre es übereilt, gleich einen Parallelismus zwischen Vorurteilslosigkeit und positivem Wissen behaupten zu wollen. Wie nichts im

[1] Freiburg i. Br. 1920[3], 88 ff. Vgl. THOMAS, II dist. 23, 1, 1.

[2] I 11, 1370 a 7 : Ὅμοιον γὰρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει· ἐγγὺς γὰρ καὶ τὸ πολλάκις τῷ ἀεί.

Wege steht, daß ein großer Heiliger Analphabet bleibt, so kann einer sich auch vor Vorurteilen hüten und trotzdem in seinem Wissen weit hinter andern zurückstehen, in deren ganzem Denken kaum ein Satz gefunden wird, der nicht von einem Vorurteil angesteckt wäre. Aber im Wissen zurückbleiben ist weniger schlimm, als in Irrtum fallen. Denn wie der hl. AUGUSTINUS[1] bemerkt, ist es besser zu hinken auf dem rechten Wege, als zu laufen auf dem falschen ; und, so fährt der hl. THOMAS[2] weiter, mag der Hinker auf dem Wege auch nur wenig vorankommen, so nähert er sich doch dem Ziele, wer aber abseits vom Wege wandelt, entfernt sich vom Ziele um so mehr, je schneller er läuft. CARTESIUS bestätigt das in seiner « Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung[3] », indem er schreibt : « Die nur langsam gehen, aber immer den rechten Weg verfolgen, können viel weiter kommen als die, welche laufen und auf Abwege geraten. »

[1] Sermo 169 de scripturis, c. 15 n. 18 (MPL 38, 926). « Melius namque it claudus in via, quam cursor praeter viam. »

[2] In Evangelium secundum Joannem, c. 14 lect. 2 : « Nam qui in via claudicat, etiamsi parum proficiscatur, appropinquat ad terminum ; qui vero extra viam ambulat, quanto fortis currit tanto magis a termino elongatur. »

[3] Erster Abschnitt (Reclam 14).

Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

Vorbemerkungen

1. In den folgenden Ausführungen betrachten wir das *Geheimnis* vom apologetischen Standpunkte aus. Das Geheimnis besagt einen Gegenstand, welcher der geschaffenen Erkenntnis schlechthin verborgen und unzugänglich ist. Der Grund dieser Verborgenheit liegt darin, daß die geschaffenen Erkenntnismittel in ihrer Virtualität diesen Gegenstand positiv nicht enthalten, sondern sich nur nach ihrer Potentialität (negativ) auf ihn erstrecken. — Indessen interessiert uns bloß das menschliche Denkvermögen. Wir unterscheiden in ihm die positive Kraft und die negative Virtualität. Erstere erstreckt sich auf das ganze Gebiet des ens in quidditate sensibili. Was über demselben liegt, ist etwas Verborgenes und gehört in den Bereich der negativen Virtualität des menschlichen Geistes. Die Existenz übernatürlicher Wahrheiten ist dadurch sichergestellt, daß das ens in quidditate sensibili unbedingt auf das Esse per se subsistens hinweist, ohne uns dessen ureigene Erkenntnis (cognitio propria) vermitteln zu können. Kann seine Erkenntnis auf einem anderen Wege erreicht werden, so entsteht die Frage, ob und in welchem Maße die natürlichen Erkenntnismittel zu seiner Vergegenständlichung beizutragen vermögen. Das Problem stellt sich also folgendermaßen : Wie kann das Übernatürliche Gegenstand menschlicher Erkenntnis werden ? Was kann die Natur zu seiner Vergegenständlichung beitragen ?

2. Unter *Vergegenständlichung* können wir ein Doppeltes verstehen : *a*) die Stoffverleihung, die Darbietung des obiectum materiale ; *b*) die Gestaltung des Erkenntnisstoffes zu einer wirklichen, formalen Kraftquelle, also zu einem obiectum formale. Das letztere Moment schließt in sich, daß der Gegenstand seinsvollendende Form des Verstandes werden kann ; d. h. daß der Verstand nach dem vollen Seinsgehalt eines fremden Gegenstandes gestaltet wird, so daß er neben seiner natürlichen Form auch eine andere besitzt, die für ihn eine neue, wenn auch

bloß vorübergehende (intentionale) Seins- und Tätigkeitsweise darstellt. Weil dies durch die Ergänzung der Potentialität des Verstandes geschieht und derselbe seiner Natur entsprechend vervollkommnet wird, nennen wir diesen Abschluß des Erkenntnisvorganges Seinsvollendung des Verstandes. Kommt diese zustande, so ist der Verstand im Besitze des Gegenstandes, und in Bezug auf denselben und seinen Seinsgehalt ist keine Forschung, kein Suchen, sondern nur ein entsprechendes Schauen mehr möglich und nötig. Die Vergegenständlichung (obiectivatio) ist demnach ein *Vorgang, in welchem ein Erkenntnisstoff zur Seinsvollendung des Verstandes geeignet gemacht wird.* Alle die Prinzipien und Ursachen, die dies bewerkstelligen, aufzusuchen, zu beurteilen und zu bestimmen, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, sei es psychisch, sei es vor allem metaphysisch gefaßt. Nachdem dies theoretisch geschehen ist, kann es sich in einzelnen Fällen nur mehr darum handeln, in welchen Erkenntnismitteln der Gegenstand (im materiellen und formalen Sinne) dargeboten wird. Durch sie und in ihnen geschieht die Vergegenständlichung, sie sind die nächsten Prinzipien derselben. Der Ausdruck dieses Vorganges ist das Satzband (copula), welches den Verstand auf jenes Sein hinweist, das für die Gegenständlichkeit seines Objektes garantiert. Die einfache Erfassung (simplex apprehensio) bietet uns noch keineswegs Gegenstände. Sie besagt nicht die Seinsvollendung des Verstandes, sondern nur deren Anfang. Der Inhalt derselben ist noch nicht extra videntem, noch nicht dem Schauenden gegenübergestellt, sondern stellt bloß einen an sich ganz wertlosen Bestand dar, von dem man gar nicht weiß, ob er zur Seinsvollendung führt oder nicht. Mit anderen Worten : er ist vom Subjekt gegenständlich nicht zu unterscheiden, da hierfür keine Gründe angeführt werden können. Die Gegenständlichkeit kommt erst im Urteil zur Geltung, und vom Satzband desselben hängt es ab, wo die Prinzipien der Vergegenständlichung zu suchen sind.

1. Die Geheimnisse in der Umrandungserkenntnis

Obwohl die Gegenstände der göttlichen Erkenntnis von seiten Gottes keineswegs nach einer Vielheit unterschieden werden können, so ist doch eine Mehrheit und Unterscheidung seitens der dargestellten Gegebenheiten nicht bloß nicht ausgeschlossen, sondern als wirklich anzunehmen. Gottes Wesen ist Seinsgrund nicht bloß für sich selbst, sondern auch für das esse participatum. Gott ist Seinsgrund der Schöpfung, indem

sein Wesen das Urbild ist, welches sich im esse participatum widerspiegelt; das Geschöpf ist ein Abbild Gottes, genauer seiner Macht. Gottes Wesen kann aber nicht bloß in *einer* Weise abgebildet werden, sondern in unendlichen Variationen. Nach den Beziehungen der einzelnen Abbilder sprechen wir von einer Vielheit der Ideen in Gott und nach der Abstufung, in der sie in geschaffenen Erkenntnismitteln ausgedrückt werden, können wir die Ordnung der Wahrheiten bestimmen.

Die erste und höchste Stelle unter allen Gegenständen nimmt das *verborgene Wesen Gottes* ein. Es wird als Objekt in sich, nach ureigenen Zügen (in seipso) erkannt, wobei das einzige Erkenntnismittel das Wesen Gottes selber ist; der eigene gegenständliche Wert des esse per se subsistens kann nur in ihm allein gefunden werden. Das Ansichseiende ist unendlich, da es eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz ausschließt; das Seiende durch Teilnahme (esse participatum) aber ist, weil zusammengesetzt, endlich. Daher kann der Gleichwert des unendlichen Seins im endlichen nie gesucht werden; eine Erkenntnis in sich, nach ureigenen Zügen (in seipso) durch ein geschaffenes Erkenntnismittel (in alio) ist unmöglich. Deshalb sagen wir, daß Gott sich selbst durch sich selbst erkennt: cognoscit se in seipso. Das esse per se subsistens ist im Sein vom esse participatum durch einen unendlichen Abstand getrennt. Das gilt auch von seiner Erkennbarkeit, Wahrheit und wahrheitsgemäßen Abbildung. Aus diesem Grunde behauptet der Thomismus, daß ein Geschöpf, dem die Erkenntnis Gottes in sich naturgemäß wäre, nicht möglich ist. Wenn also dieses verborgene Wesen, sei es als Ganzes, sei es in Teilsichten, in geschaffenen Erkenntnismitteln abgebildet wird, bleibt es immer ein Geheimnis, welches nie gelüftet oder aufgelöst werden kann. Die natürlichen Erkenntnismittel, nicht bloß die an sich sehr unvollkommenen menschlichen Spezies, sondern auch die vollkommensten, zeigen diesen Gegenstand, auch nach seinen Teilsichten, nie in seiner eigenen Durchsichtigkeit, Faßbarkeit, in seinen ureigenen Zügen, sondern sie hellen nur auf, wie derselbe nach den Zügen der Naturgegebenheiten ausgedrückt und abgebildet werden kann.

Diese Abbildung kann indessen unter Umständen zu einer Erkenntnis des verborgenen Wesens Gottes in sich führen (cognitio Dei in seipso), da der Gegenstand, der in derselben aufleuchtet, einen ureigenen Zug Gottes, das Ansichsein, vorstellt, wenn auch nicht in einer Weise und Modalität, die Gott adäquat eigen ist, sondern so, wie sein Wesen in fremden Zügen (in alio) vergegenständlicht und verständlich

gemacht werden kann. Deshalb könnten wir sagen, daß diese Erkenntnis von seiten der Spezies eine Erkenntnis « in alio » ist, von seiten des abgebildeten Gegenstandes aber als eine Abtönung des « in seipso » durch das « in alio » zu fassen ist. Dies ist der Fall bei der natürlichen Erkenntnis Gottes, die nicht eine Umrandungserkenntnis ist, sondern kraft wirklicher Kausalbeziehungen Gott dem Verstand vergegenständlicht [1].

[1] Vergleichen wir die *natürliche Erkenntnis Gottes* aus der Schöpfung mit der Erkenntnis aus *der Offenbarung*, so ist ein großer Unterschied festzustellen. Bei der ersten sind die Geschöpfe keine Umrandung, sondern eine wirkliche Ursache der Erkenntnis Gottes. Aus wirklichen, ursächlichen Zusammenhängen folgern wir, daß es einen Gott gibt und aus denselben bestimmen wir auch sein Sosein. Wir dürfen von der ursächlichen Verbindung nicht absehen, wenn wir reale Wahrheiten behaupten wollen. In diesem Rahmen ist es gestattet, den Weg der Verneinung und der Erweiterung bis ins Unendliche zu betreten, denn hierzu werden wir kraft der Ursache-Wirkung-Beziehung berechtigt. Bei genauerm Besehen müssen wir daher bekennen, daß *unser Gottesbegriff eigentlich nicht ein vom Wesen Gottes abgebildeter, sondern nach den geschöpflichen Zügen gestalteter Bestand ist.* Das Geschöpf ist ein Spiegel, in welchem Gottes Antlitz erscheint. Er selbst verbirgt seine Züge hinter der geschöpflichen Hülle und dem Menschen ist es überlassen, die Hülle zu entfernen, das wahre Antlitz Gottes sich zu vergegenwärtigen. Die geschaffenen Erkenntnismittel sind hierbei nicht bloß ein medium quo et ex quo, sondern ein wirkliches medium in quo. Bei dieser Erkenntnis ist Gott ein in sich erkannter Gegenstand, der aber nicht in ureigenen Zügen, sondern als ein Spiegelbild der Schöpfung erscheint. Deus cognoscitur cognitione naturali in seipso, at non cognitione propria, sed communi. Das « commune » bezeichnet hier nicht « in fremden Zügen », sondern in den eigenen, jedem Seienden gemeinsamen Merkmalen des allgemeinen Seins. Es wird etwas vom Seinsgehalte jedes Subjektes wahrheitsgemäß ausgedrückt, aber nicht so, daß es seinen vollen Gegenwert darstellen würde. So ist es auch in unserem Fall. Das allgemeine Sein erscheint im sinnenhaften Sein in einer konkreten Gestalt und wird in dieser Form als Beweismittel und -grund verwendet. Das zu beweisende Wesen hellt infolgedessen nach diesen Zügen auf : *Gott ist in ihm insofern abgebildet, in ihm als im Spiegel sichtbar, soweit es die Tragfähigkeit und die gegenständliche Kraft der Sinnenwelt gestatten.* Gott scheint also, infolge der ursächlichen Verbindung, in der Sinnenwelt in sich als realer Gegenstand auf, aber nicht nach ureigenen Zügen, sondern nach den Zügen eines niedrigeren Seins. Das Ausschlaggebende bei dieser Erkenntnisweise ist, daß die Erkenntnismittel von innen heraus, aus dem eigenen Inhalt das Abbild Gottes widerspiegeln und vergegenwärtigen. Dies ist die cognitio Dei in seipso ut obiecto, sed in alio, ut in medio. —

Ganz anders ist die Erkenntnis Gottes nach seinem verborgenen Wesen mit Hilfe der geschaffenen Erkenntnismittel. Eine innere ursächliche Verbindung zwischen ihnen und dem Gegenstand ist nicht vorhanden, da Gott in sich in geschaffenen Spezies nicht abgebildet werden kann. Sie sind infolgedessen nicht ein Spiegel, in welchem Gottes Antlitz erscheint, daher auch kein medium in quo. Sie besitzen in sich nicht die Kraft, von ihrem eigenen Seins- und Wahrheitsgehalt aus zur Erkenntnis Gottes zu führen. Sie sind reine Umrandungs-Mittel, die bloß durch eine besonders hinzugefügte, äußere Kraft für eine reale Erkenntnis des Gegenstandes geeignet gemacht werden können. Weil aber bei der Vorlegung und

Ganz anders ist es bei der reinen Umrandungserkenntnis, bei der die Kausalbeziehungen fehlen. Wird sie für sich betrachtet, so ist sie zweifellos eine cognitio in alio, da sie den Gegenstand nicht einmal nach den allgemeinen Zügen (sec. rationes communes) in ureigener Fassung darstellt, sondern ausschließlich nach den objektiven Merkmalen der Umrandung, also in einer niedrigeren Form und Abbildung, keineswegs in sich, in seipso. *Wird aber die Umrandungserkenntnis durch eine andere Erkenntnisquelle ergänzt, die für die Wirklichkeit des Gegenstandes in sich eintritt, so ist die Erkenntnis auf Grund des ganzen Ideenkomplexes eine cognitio « in alio — in seipso ».* Die Umrandung dient dabei als Hilfsmittel, welches die Annahme des Gegenstandes aus der höheren Quelle, die eventuell in sich nicht so leicht verständlich ist, erleichtert ; diese selbst aber garantiert dem Verstande die Realität des Gegenstandes. Ist die höhere Quelle dem Verstand nach dem eigenen Wahrheitsgehalt und der eigenen Überzeugungskraft zugänglich, so kann die Umrandung ganz vernachlässigt werden und die Erkenntnis geht über in die reine cognitio in seipso. Ist dies aber nicht der Fall und haben wir eine Garantie für das « Ansich » des Gegenstandes bloß auf Grund der Autorität, so ist die Umrandung unentbehrlich und muß als Hilfsmittel der Verständlichung beibehalten werden. Die Vergegenständlichung ist die Aufgabe der höheren, in sich unzugänglichen Quelle, die Verständigung aber bleibt der Umrandung überlassen. Aus diesem Grunde bilden solche Objekte eine ganz eigentümlich geartete Klasse von erkennbaren Gegenständen : sie werden im gegenständlichen Zwielicht erkannt. Die Umrandung spielt sowohl in bezug auf die Gegenstandgebung (Stoffverleihung des obiectum materiale), als auch und insbesondere bezüglich der Überzeugung und Bewegung des Verstandes zur Zustimmung eine ganz untergeordnete Rolle. Sie trägt aus ihrem eigenen Seinsgehalt und Erkenntnislicht nichts dazu bei : sie verhält sich nur als äußeres Prinzip und als reines Werkzeug der höheren Lichtquelle.

Dies ist der Fall bei jeder Mitteilung und Kenntnisnahme des ver-

Anerkennung der Offenbarung das formale, ausschlaggebende Motiv direkt etwas Göttliches ist, muß man im Glauben eine höhere Erkenntnisform aus einem dreifachen Grund anerkennen : *a*) weil der Gegenstand rein stofflich (als obiectum materiale) von Gott stammt und vorgelegt wird, *b*) weil er mehr von Gott berichtet, als die natürliche Erkenntnis zu sagen vermag, *c*) weil er kraft eines göttlichen Lichtes (lumine Divino) anerkannt und festgehalten wird, und in dieser Eigenschaft die Seinsvollendung des Verstandes verwirklicht.

borgenen Wesens Gottes in und durch geschaffene Erkenntnismittel. Gott benützt die Wesenszüge der natürlichen Gegebenheiten, um dieses sein Wesen dem vernunftbegabten Geschöpf verständlich zu gestalten. Aber er allein will den Verstand zur Seinsvollendung führen ; der Verstand hat bloß willig zu folgen und den materiellen Sinn zu erfassen. Die Natur öffnet die Ohren des Verstandes, damit die Stimme Gottes zu ihm dringen und in ihm Aufnahme finden kann. Die Erfassung und Festhaltung des Gehörten ist anderen Prinzipien vorbehalten [1].

[1] Deshalb betont der hl. Thomas so entschieden, daß der Gegenstand des Glaubens bloß die erste Wahrheit sein kann. Von seiten des Materialobjektes können auch andere Gegebenheiten zum Glauben gehörend werden ; aber nur die Beziehung zur allein vergegenständlichenden Kraft der Veritas prima gestaltet sie zu Glaubensobjekten. Die einzelnen Materialobjekte können nur dann zu Gegenständen des Glaubens werden, wenn sie in der Offenbarung enthalten sind. Der Umstand aber, daß sie geoffenbart wurden, gestaltet sie noch nicht unbedingt zu Gegenständen des Glaubens. Es gibt viele geoffenbarte Wahrheiten, die auch in einem anderen Lichte erkannt werden, und so in die persönliche Synthese als eingesehene oder als wissenschaftliche Wahrheiten eintreten können. Nur sofern sie in der ersten Wahrheit vergegenständlicht werden, ist mit ihnen die Einsicht und der wissenschaftliche Charakter nicht zu vereinbaren. Sobald sie auf die Veritas prima bezogen werden, in ihren Bannkreis gelangen, können sie nur als dunkle Gegenstände in Betracht kommen. Die erste Wahrheit ist in diesem Fall ein formendes, gestaltendes Prinzip, welches den Gegenstand in der Dunkelheit der in sich nicht aufleuchtenden Autorität vergegenwärtigt. Die Beziehung des Materialobjektes zu einem formalen Erkenntnisgrund schließt kraft des Kontradiktionsprinzips die Beziehung zu einem andern formenden Prinzip aus. Wie Thomas auf dem physischen Gebiet die pluralitas formarum ausschließt, so tut er dies mit aller Konsequenz auch auf dem Erkenntnisgebiet. Deshalb findet man in diesen viel umstrittenen Fragen die Vertreter der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen meistens in jenen Kreisen, die in der Naturphilosophie die pluralitas formarum zugegeben haben. Verläßt ein Objekt den Bannkreis der Veritas prima, so hindert nichts, daß es im Lichte eines anderen formenden Prinzips vergegenständlicht werde, falls ein solches geltend gemacht werden kann. Die eigentlichen Geheimnisse (mysteria in sensu stricto) ausgenommen, kann dies bei jedem Gegenstande des Glaubens der Fall sein und, wie wir ausführen werden, kann die Natur in den verschiedensten Formen als selbständige Mitursache der materiellen Vergegenständlichung auftreten. Nur zur formalen Gegenständlichkeit kann sie nichts beitragen ; diese bleibt der ersten Wahrheit allein vorbehalten. Dies dürfte der einfache, klare Sinn der berühmten Artikel II-II p. 1, 4 u. 5 sein, wo Thomas den Glauben rein vom objektiven Standpunkt behandelt, und wo ihn nur das interessiert, ob mit der Veritas prima sich andere gestaltende Prinzipien vereinbaren lassen.

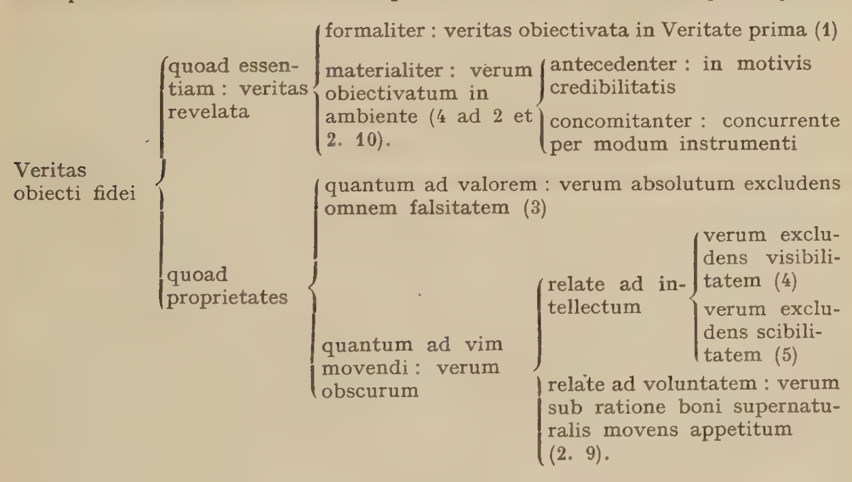
Die Teilsichten des Glaubensgegenstandes, unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit können wir im folgenden Schema darstellen, worin die in Klammer eingefügten Zahlen die einschlägigen Artikel des hl. Thomas (II-II q. 1, 1-5 u. q. 2, 9-10) bezeichnen.

(Fortsetzung der Anmerkung siehe Schema auf folgender Seite.)

2. Geheimnisse in den Werken Gottes nach außen

Es gibt in der Erkenntnis Gottes weitere Gegenstände, die in geschaffenen Spezies abgebildet werden können. Wir fassen sie unter dem Namen des « esse participatum » zusammen und verstehen darunter die Werke Gottes, also das ganze Gebiet seiner Wirksamkeit nach außen. Gegenstand der einfachhin übernatürlichen, dem Geschöpf naturhaft nicht mitteilbaren Erkenntnis ist das Wesen Gottes, sofern es Wurzel seiner formal-immanenten Tätigkeit und Lebens ist. Gegenstand der natürlichen, also dem Geschöpf naturhaft mitteilbaren Erkenntnis ist das Wesen Gottes, sofern es die Wurzel seiner Tätigkeit nach außen ist (actio formaliter immanens, virtualiter transiens). Der Erkenntnisgrund für das geschaffene Sein ist nicht unmittelbar das Wesen Gottes, sondern dieses Wesen unter dem Gesichtspunkt der *Allmacht.* Abglanz derselben (terminus connotatus) sind die geschaffenen Wesen in ihrer Möglichkeit, aber nach allen ihren inhaltlichen Zügen, bis ins einzelste, unterschieden. In diesem Zustand besitzt das esse participatum weder ein eigenes Sein noch eine eigene Wahrheit. Diese ist in Gott und mit Gott identisch, wenn auch diese Identität nicht in seinem Wesen, sondern in seiner Allmacht begründet ist, von der das Geschöpf abhängig und durch die es verwirklicht werden kann. Kraft dieser Beziehung unterscheidet sich das geschöpfliche Sein von dem verborgenen Wesen Gottes, das nicht mit Rücksicht auf die Allmacht, sondern durch

Conspectus diversorum modorum, quibus veritas obiecti fidei exprimi potest



sich selbst allein erkennbar ist und tatsächlich erkannt wird. Wenn wir also die volle Identität des geschaffenen Seins mit Gott behaupten, so wird zugleich kraft des Erkenntnisgrundes der wesentliche Unterschied in bezug auf die Wirklichkeit und Verwirklichbarkeit betont. Damit das Geschöpf eine eigene Wirklichkeit und Wahrheit besitze, ist *der Eingriff der Allmacht Gottes* unerläßlich.

Falls also ein Geschöpf kraft eines Ratschlusses Gottes verwirklicht werden soll, wird es in der Erkenntnis Gottes zu einem nach eigenem Sein und eigener Wahrheit erkannten Objekt. Von seiten des Erkenntnismittels tritt damit keine Änderung ein. Dieses bleibt weiterhin die eine und einzige Idee Gottes, in der aber das dem Seinsbesitz nach bestimmte Geschöpf im eigenen Sein und in eigener Wahrheit aufleuchtet [1]. In diesem Sinne sagen die Thomisten, daß Gott das geschöpfliche Sein in sich, in eigener Wahrheit, als Gegenstand erkennt, aber nicht in einem angepaßten Erkenntnismittel, sondern in seiner eigenen Wahrheit, als Allmacht und Wille. Deshalb hat das Geschöpf, wie kein von Gott unabhängiges Sein, so auch keine unabhängige Erkennbarkeit und Wahrheit. « Alia a se cognoscit Deus in seipsis in seipso. »

Der Erkenntnisgrund der Gegenstände, die in einer geschaffenen Spezies abgebildet werden können, ist die Allmacht Gottes, seine Tätigkeit nach außen. *Es gibt eine Tätigkeit nach außen, durch welche die innersten, verborgensten Geheimnisse des göttlichen Wesens in äußerer Erscheinung verwirklicht werden.* Hierbei müssen wir ein zweifaches unterscheiden : *a*) Das Geheimnis selbst, *b*) dessen zeitliche Verwirklichung, sei es in sich, sei es in seiner Mitteilungsweise durch die Offenbarung. Betrachten wir das *Geheimnis in sich*, so sind die Grundsätze maßgebend, die wir für dessen Mitteilung und Abbildung in geschaffenen Erkenntnismitteln aufgestellt haben. Selbst die vollkommensten Begriffe oder Ideen sind nicht geeignet, es in sich aufzuhellen. Die *tatsächliche Verwirklichung* aber ist etwas Geschaffenes, und das Geheimnis verhält sich zu dieser Tätigkeit Gottes als materia circa quam, oder als führende Idee. Es steht also nichts im Wege, daß der Vorgang oder die Wirkung in geschaffenen Erkenntnismitteln aufscheine.

Hierbei werden dem menschlichen Geiste Gegenstände von ganz eigentümlicher Beschaffenheit vorgelegt. Die Verwirklichung der Menschwerdung in Jesus Christus ist z.B. eine Tatsache. Es ist aber weder in

[1] Vgl. 2. Ver. 3 ad 2; 3. Ver. 6 ad 2; 12. Ver. 6.

Christi Geburt noch in seinem Leben etwas vorhanden, was von innen heraus zur Annahme dieser Tatsache zwingen würde. Äußerlich war Christus ein Mensch wie jeder andere, und infolgedessen Gegenstand der Kritik, die an ihm nichts gelten ließ, ihn sogar zum Auswurf der Menschheit gemacht und ans Kreuz gebracht hat. Aus der Analyse der äußeren Erscheinung Christi können wir demnach nicht zum Schlusse gelangen, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes in ihm wirklich geworden ist. Es umgeben ihn aber solche Umstände, die für sein übernatürliches Wesen Zeugnis abzulegen scheinen. « Glaubt ihr mir nicht, so glaubet wenigstens den Werken, die ich wirke » — so konnte er sagen. Diese Werke aber hat er nicht im eigenen, sondern in des Vaters Namen gewirkt ; in ihnen kam nicht die Kraft eines schwachen Geschöpfes, sondern die des allmächtigen Gottes zum Ausdruck. Die Gegenwart Gottes in ihm, in Form der hypostatischen Vereinigung, wurde durch diese Werke nicht in sich aufgehellt, wohl aber die Tatsache der Wahrhaftigkeit Christi und somit die Tatsache der Menschwerdung. Doch nicht für alle. Die einen haben sein Leben und Wirken mit ängstlicher Besorgnis beobachtet. « Was sollen wir tun ? Alles folgt ihm, und damit ist das Ende unseres Volkes beschleunigt. » Diese verblieben bei der einfachen Kenntnisnahme (simplex apprehensio) der außerordentlichen Werke und sind nicht zum Urteil fortgeschritten, daß aus Jesus der Geist Gottes spreche. Die andern aber haben in ihm den Messias, den Erlöser der Welt erkannt. Christus als *Objekt* war für beide Gruppen unterschiedslos der gleiche Mensch. Als *Gegenstand* aber war er wesentlich verschieden. Die eine Gruppe unterließ die Vergegenständlichung oder übersah dabei wesentliche Momente, die andere aber vollzog dieselbe allen Ernstes. Die Motive in sich, nach ihrer materiellen Wahrheit betrachtet, waren beiderseits die gleichen ; nur blieben sie bei der einen Gruppe wirkungslos, bei der andern aber wurden sie heilbringend, d. h. sie hellten die Absichten Gottes und seine starke Hand auf. Für diese war die Tatsache der Menschwerdung in geschaffenen Erkenntnismitteln ausgedrückt. Und trotzdem waren diese Erkenntnismittel nicht nach ihrer geschaffenen Kraft in dem Urteil maßgebend : Jesus von Nazareth ist der Sohn Gottes. In sich waren sie bloß geeignet, zum Urteil zu führen : dieser Mensch ist ernst zu nehmen ; denn sonst ist es nicht erklärlich, daß er eine solche Verbindung mit Kraftquellen aufweist, die nicht nach den Naturgesetzen und im Rahmen derselben wirken. *Zur Anerkennung der Tatsache der Gottessohnschaft war ein neues Erkenntnismittel nötig, welches das ge-*

heimnisvolle Wirken Gottes bezeugte und in den umgebenden Tatsachen dies zur Schau getragen hat. Die ersteren haben dies nicht bemerkt. Deshalb blieben sie in ihrem Unglauben verhaftet. Die andern haben die Werke Christi als Ausdruck und Träger des geheimnisvollen Wirkens Gottes angesehen. Sie wurden hierdurch in den Vorhof des Glaubens geführt, so daß sie das Urteil bilden konnten: dieser Mensch spricht die Wahrheit, er ist als Gottessohn anzuerkennen. Es wurde ihnen hierdurch also die Möglichkeit gegeben, ihre Eindrücke zu überprüfen und sie in einem Urteil zu vergegenständlichen. Es ist infolgedessen in der Tatsache der Menschwerdung oder der Gottessohnschaft Christi als im vorgelegten Objekt etwas Übernatürliches; aber im ganzen Komplex fehlt die Natur nicht, da sie auf Grund der natürlich nicht erklärbaren Tatsachen das genannte Urteil ermöglicht, ja bedeutend erleichtert. Die Werke Christi in sich sind für dieses Urteil eine bloße Umrandung und daher reine motiva materialia, die auf den Verstand keinen zwingenden Einfluß ausüben können. Gelangen sie aber in den Bannkreis eines höheren, im Verstand aufleuchtenden Erkenntnislichtes, so gehen sie über in motiva formalia. Als solche wirken sie nicht in eigener Kraft, sondern in werkzeuglicher Eigenschaft unter dem Einfluß der höheren Erkenntnisquelle.

3. Die Geheimnisse als Tatsachen

Auch die *Tatsache der Menschwerdung ist ein Geheimnis*, aber nicht im gleichen Sinne und in der nämlichen Ausdehnung wie das Wesen derselben. Es ist in ihr der Geheimnischarakter dadurch abgeschwächt, daß zu ihrer Gegenständlichkeit die natürlichen Erkenntnismittel beitragen, was bei ihrem Wesen nicht der Fall ist [1]. Beide kommen darin

[1] In den Geheimnissen des verborgenen Wesens Gottes ist kein einziger Zug zu finden, der seine Gegenständlichkeit geschaffenen Erkenntnismitteln verdanken würde. Sie können nur in göttlichen Erkenntnismitteln gegenständlich gestaltet werden. Auch in ihrer Mitteilung durch die Offenbarung können sie nicht in Kausalzusammenhängen aufleuchten, wie das natürlich erkennbare Wesen Gottes, sondern nur in äußerer Bezeugung durch die Autorität Gottes. Durch dieselbe wird gewährleistet, daß die Zusammenstellung der natürlichen Begriffe, also ihre gegenständliche Kraft, den Blick des Verstandes auf ein übernatürliches Objekt, welches von Gott stammt, zu lenken imstande ist. Er denkt zwar nicht in solchen Aussagen (componendo et dividendo), er erkennt aber dieselben und vermag solche zu bilden, die den Verstand auch auf dem übernatürlichen Gebiet verläßlich führen. Bei der Tatsache der äußeren Verwirklichung der Geheimnisse finden wir gegenständliche Züge, die auf geschaffene Erkenntnismittel zurückzuführen sind.

überein, daß sie ihre formale Gegenständlichkeit und folglich auch die subjektive Annahme dem göttlichen Erkenntnismittel (Offenbarung und übernatürliches Glaubenslicht) verdanken. Sie unterscheiden sich aber darin, daß *bei der Erkenntnis des Wesens der Menschwerdung, wie auch bei allen Geheimnissen des verborgenen Wesens Gottes, die Natur bloß ein Kanal, ein Verständigungsmittel, bei der Erkenntnis der formalen Tatsächlichkeit aber ein Werkzeug ist, dessen eigene Kraft und Seinsgehalt zur Vergegenständlichung benützt wird.* Ebenso wird bei der überzeugten Annahme das Licht der natürlichen Beweise in ähnlicher werkzeuglicher Verwendung gebraucht, um die Seinsvollendung des Verstandes zu bewirken.

Das gleiche ist in allen ähnlichen Fällen zu sagen, insbesondere in bezug auf die *Tatsache der Offenbarung.* Diese muß dem Verstand hell aufleuchten, sonst ist ein vernunftgemäßer, den Verstand zur Ruhe bringender und seinsvollendender Glaube nicht möglich. Nur muß die Frage aufgeworfen werden, was für einen Wert Sätze, wie : Gott hat gesprochen, Jesus ist der Sohn Gottes, Gott ist Mensch geworden, die Sakramente sind heiligende Zeichen, usw. im Lichte der natürlichen Beweise und Erkenntnismittel besitzen. Unseres Erachtens muß diese Frage nach den Prinzipien des Aquinaten entschieden werden. Von dem Wert des natürlichen Beweises für das Dasein Gottes sprechend, bemerkt er : Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi ; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus « Deus est », vera est, et hoc scimus ex eius effectibus [1]. *Die natürlichen Beweise können uns demnach über die Reichweite des allgemeinen Sein nicht hinausführen.* Das allgemeine Sein aber, dem die Führung der gesamten menschlichen Erkenntnis anvertraut ist, wird auf Grund des angemessenen Gegenstandes gebildet. Es ist ein Symbol, und zwar in doppelter Hinsicht : objektiv Symbol der Reichweite der Führung des sinnenhaften Seins, eine synthetische Zusammenfassung seines Wahrheitsgehaltes ; subjektiv aber Symbol der Leistungsfähigkeit des an das sinnenhafte Sein gebundenen Verstandes und nur

Dies ist allgemein anerkannt. Nur das Maß der Beeinflussung kann verschieden bestimmt werden und Veranlassung zur gegenteiligen Beurteilung des Glaubensaktes bieten.

[1] I 3, 4 ad 2.

dessen. Es ist infolgedessen nicht etwas Göttliches, als ob es von Gott eingegossen wäre, oder die Summe seiner Ideen darstellen würde. Es vermittelt deshalb keine unmittelbare Verbindung mit Gott, wird nicht in « lumine divino » erkannt, sondern in « lumine creato proportionato intellectui humano ». So verbindet es zunächst mit dem sinnenhaften Sein, und erst auf Grund weiterer Forschung mit den rationes aeternae. Das allgemeine Sein ist das Resultat der Abstraktion aus dem sinnenhaften Sein, drückt dessen gegenständliche, potentielle Kraft aus. Denn infolge seiner inhaltlichen Leere ist in ihm wirklich (actu) nichts enthalten. Es zeigt nur den Weg zum sinnenhaften Sein, in welchem seine inhaltliche Armut die Unterstützung und die Kraftquelle auch zu einer solchen Führung finden kann. Das allgemeine Sein wird also in den Sätzen, die der Verstand bildet, durch das Satzband (copula) vertreten und symbolisiert. Wenn man also hinzufügen kann, daß *das Satzband auf Grund von realen Wirkungen zwischen Prädikat und Subjekt gesetzt wurde, so wird der Verstand in den Bereich jenes Seienden gewiesen, zu dem Beweisgründe und Material gehören.*

Sowohl bei dem natürlichen Beweis des Daseins Gottes, als auch bei der Aufzeigung der tatsächlichen Verwirklichung der Geheimnisse gehören die Erkenntnismittel restlos dem sinnenhaften Sein an. Deshalb ist das Satzband ein Vertreter desselben und die Sätze sind wahr im Rahmen des gleichen Seins. Wir haben infolgedessen vom Prädikat und Subjekt und von ihrer Verbindung keine erschöpfende, ureigentliche Erkenntnis, sondern nur die Versicherung, daß die Tatsachen von seiten des sinnenhaften Seins nicht anders beurteilt werden können, als dies in den Sätzen ausgedrückt werden kann. Wie sich aber dies in sich verhält, darüber wird der Verstand nicht aufgeklärt. Es ist ihm hierdurch nur die Möglichkeit geboten, auch mit der neuen Wahrheitsordnung in Verbindung zu treten und ihre Angaben trotz der von seiten der Natur erhobenen Bedenken anzunehmen. Es bleibt also die Notwendigkeit, das Satzband der Naturerkenntnis noch durch eine höhere Seinsordnung zu ergänzen, die allein die Verbindung des Verstandes mit dem Gegenstand, als mit einer realen Gegebenheit vermitteln kann.

Handelt es sich aber um die Annahme von Tatsachen, so kann die Natur nicht vernachlässigt oder gar ausgeschaltet werden. In sich kann sie für dieselben nur in einer niedrigeren Form (materiell) eintreten : im Licht der Natur kann man über die Tatsachen nur urteilen, daß in ihnen nicht die Natur allein zum Ausdruck kommt. Für die formale Wahrheit derselben, die sie in ihrem eigenen Sein aufzeigt, ist

die Natur ungenügend. Sie vermag nur ein « nihil obstat » zu geben. *Bei der Vergegenständlichung dieser eigenen Wahrheit kann also die Natur nicht nach Art einer selbständigen Ursache* (*causa principalis*) *auftreten, wohl aber kann sie dazu als Werkzeug benützt werden.* Hieraus erhellt, daß, wenn einmal solche Geheimnisse im Lichte des Glaubens aufleuchten, auch die natürlichen Beweise in einer ganz neuen Kraft und Klarheit erscheinen, so daß die Verbindung derselben mit Geheimnistatsachen gleichsam naturhaft (ex quadam connaturalitate) verbunden und beurteilt werden.

Hier können wir eine schöne gegenseitige Wirkung zwischen Natur und Übernatur feststellen. *Die Natur bringt durch ihre Beweise dem Verstande die Übernatur so nahe, daß der Übertritt in dieselbe unvermerkt vor sich geht; die Übernatur aber erhebt die Natur in der Weise zu sich, daß ihre Erkenntnismittel mit ihr wie auf der gleichen Stufe zu stehen scheinen.* Mit andern Worten: bei den Geheimnistatsachen ist die Harmonie und die gegenseitige Durchdringung der beiden Ordnungen einleuchtender, als dies bei den wesenhaften Geheimnissen der Fall ist [1]. Die tatsächliche Verwirklichung der Geheimnisse ist demnach als Gegenstand übernatürlich, aber nicht einfachhin (simpliciter), sondern mit Beschränkung (sec. quid). Es spielt eben bei ihrer Vergegenständlichung auch die Natur eine, wenn auch nicht selbständige Rolle. Deshalb nennt

[1] Sehr einleuchtend ist dies bei der Erkenntnis der Offenbarungstatsache. Die Offenbarung ist eine Tätigkeit Gottes nach außen. Sie gelangt zum Menschengeist in geschaffenen Erkenntnismitteln und ist daher Ausdruck eines der höchsten, verborgensten Ratschlüsse Gottes. Nicht als auctor naturae faßt er diesen Beschluß, weil er darin nicht bloß den Schatten seines Wesens aufschließen und ein dem esse participatum angemessenes Sein und Leben mitteilen will, sondern sich selbst ungeteilt dem vernunftbegabten Geschöpf zum Genuß und zur ungeahnt hohen Lebensführung anbietet. So unbegreiflich dies in sich ist, ebenso verständlich wird es in seiner äußeren Verwirklichung gestaltet. Man versteht den Heilswillen Gottes und kann sich in menschlichen Erkenntnisformen alles zurechtlegen, was damit in Verbindung steht, so daß die Übernatur gleichsam nur eine Fortsetzung und Ergänzung der Natur zu sein scheint. In diesem Lichte erscheint die Offenbarung selbst so natürlich, alles, was sie bietet und verspricht, den Wünschen der menschlichen Natur so entsprechend, daß das geschaffene Denken, sich selbst überlassen, in der Offenbarung und in ihren Angaben strenge Forderungen sehen würde, wie dies aus manchen Irrtümern zu ersehen ist. Nur der Glaube kann die Übergriffe der Natur zurückhalten, da dieser das Bewußtsein gibt, daß weder die Offenbarung noch ihre Mitteilungen durch natürliche Erkenntnismittel vergegenständlicht werden. Bei ihrer Beurteilung müssen daher die Überlegungen und Gründe der Natur zurücktreten und jene des Glaubens maßgebend sein. Es ist dies auch ein Zeichen, daß die Natur in die Geheimnisse nicht als formal und ausschlaggebend, sondern nur als Hilfsmittel aufgenommen wird.

man sie mysteria sec. quid, ihre Übernatürlichkeit aber quoad rem quidem, sed solum ex parte subiecti, wie wir dies später sehen werden.

Wollte man aber weiter gehen und den formalen, selbständigen Eintritt der natürlichen Beweise in die Gegenständlichkeit solcher Geheimnisse behaupten, so dürfte dies zu weit führen. Es würde dies besagen, daß diese Beweise das Geheimnis in seiner Tatsächlichkeit in sich aufhellen, oder wenigstens den Satz kraft des eigenen Seinsgehaltes in den höheren Seinsbereich übertragen. Dies ist aber unmöglich, da sie in dieser Beziehung notwendig auf das sinnenhaft Seiende beschränkt sind und dessen Reichweite nicht überschreiten können. Die so gefaßte supernaturalitas quoad modum ist in der Theologie verschiedenartig aufgetreten, wurde aber von seiten der Thomisten stets zurückgewiesen. Diese Auffassung ebnet den Weg zum Semirationalismus. Denn wenn die natürlichen Erkenntnismittel als formaler Bestandteil dieser Geheimnisse angenommen werden, steht nichts mehr im Wege, dies auch auf die mysteria simpliciter dicta zu übertragen und deren Beweisbarkeit zu behaupten. Man muß die Notwendigkeit der natürlichen Beweise anerkennen. Ohne dieselben kann der Glaube nicht den Ansprüchen und Proportionen der Vernunft angemessen werden. Auch die Einsicht in sie kann der Reinheit und Göttlichkeit des Glaubens nicht schaden. Nur darf man in ihnen keine rationes inductivae, formale Beweiskräfte erblicken.

4. Einfache Erfassung und Urteil bezüglich der Geheimnisse

Zusammenfassend können wir sagen, daß die oben angeführten Sätze entweder einen einfachen, nicht vergegenständlichten Bestand, oder einen genau umschriebenen Gegenstand darstellen können. Bei ihrer *einfachen* Erfassung kann der Verstand sich verschiedenartig verhalten. Er läßt sie als simplex apprehensio stehen. Hierzu ist die bloße Kenntnisnahme erfordert, die ohne jede weitere Denktätigkeit und Forschung am Bewußtseinsinhalt vorbeigeht und zu ihm keine Stellung einnimmt. Der Zusammenhang zwischen den äußeren Zeichen, die sie eventuell rechtfertigen könnten, und dem Inhalt wird nicht beachtet. So verkümmert und entbehrt er der Gegenständlichkeit für immer. Dies war die Stellung jener Juden, die die Worte Christi gehört, seine Werke gesehen haben, aber an ihnen völlig verständnislos vorbeigingen. Dies ist übrigens bezeichnend für jeden religiösen Indifferentismus : es wird etwas erfaßt, aber nicht vergegenständlicht.

Bleibt man aber bei der simplex apprehensio nicht stehen, sondern versucht man eine *Vergegenständlichung*, so müssen Gründe aufgebracht werden. Innere Erkenntnismittel, die den Sätzen selbst entnommen wären, sind nicht zu finden. Die Analyse des Seins Jesu zeigt für die natürliche Erkenntnis nichts anderes, als die mit den übrigen Menschen gemeinsamen Züge. Auch aus dem Auftreten des Propheten kann man nicht ableiten, daß er die Worte Gottes redet oder daß Gott aus ihm spricht. Es kann also sowohl die Gottessohnschaft Jesu, wie auch die Tatsache der Offenbarung nur aus den begleitenden Umständen erschlossen werden. Aber auch diese vermögen die beiden Tatsachen nicht in sich direkt aufzuzeigen [1]. Nur indirekt kann man an sie heran-

[1] Die Definitionen der Kirche nennen die natürlichen Beweise « Zeichen », signa. Es ist kein Grund vorhanden, von der ureigenen Bedeutung dieses Begriffes abzusehen. Das Zeichen gehört zur Darstellungsordnung, ist aber nicht eine Abbildung des Gegenstandes in sich, sondern bloß ein Werkzeug desselben. Thomas schließt die von den Handbüchern eingeführten signa formalia von dem Bereich des Zeichens direkt aus (9. Ver. 4 ad 4). Für ihn ist das Zeichen ein Werkzeug bei der Vermittlung der Absichten eines höheren Agens, der causa principalis. In seiner Erkenntnis hat dies einen selbständigen Wert und verbindet mit dem Gegenstand kraft einer direkten Abbildung. Als Zeichen stellt es direkt den ontologischen Wahrheitsgehalt jener Materie dar, die die selbständige Ursache zur Mitteilung ihrer Absichten benützt, und nur indirekt führt es zur Darstellung der Gedanken des ordnenden Prinzips. So müssen wir auch die Beweiskraft der natürlichen Erkenntnismittel beurteilen. Sie führen zur Überzeugung, wie gewisse Tatsachen vom Standpunkte der Natur aus beurteilt werden können und müssen : hierin zeigt sich ihre direkte Abbildungskraft. Nach der Absicht des sich offenbarenden Gottes sind sie Werkzeuge, um den Menschengeist zur Kenntnis einer verborgenen, übernatürlichen Gegebenheit zu führen. Jedes Zeichen führt zunächst zur Erkenntnis der Idee des ordnenden Prinzips (der zeichengebenden causa principalis) und dann zu jener des bezeichneten Dinges. So ist es auch bei jenen Gegebenheiten, die die Kirche « certissima signa divinae revelationis » nennt. Als motiva materialia hellen sie natürlich nicht erklärbare Tatsachen auf. Nur wenn sie den Verstand zu den Absichten Gottes, die in diesen Tatsachen ausgedrückt werden, verweisen, werden sie einerseits zu motiva formalia umgestaltet, andererseits aber führen sie werkzeuglich zur Erkenntnis solcher Merkmale und Gegenstände, die in ihrer darstellenden Kraft nicht enthalten sind.

Dies ist übrigens etwas ganz Gewöhnliches auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntnis. Das gesprochene oder geschriebene Wort ist zweifelsohne ein Zeichen. In sich ist es ein Schall oder eine Figur. Seine materielle Darstellungskraft ist damit erschöpft. Aber es hat einen « Sinn », der von den sprachbildenden Prinzipien abhängt und direkt in ihnen aufleuchtet. Das Wort nach seinem Sinn verweist also an diese führende Idee und ist für sie ein Werkzeug zur Vergegenwärtigung eines Gegenstandes. Wer den Sinn des Wortes nicht kennt, versucht umsonst zur Kenntnis des bezeichneten Gegenstandes zu gelangen. So verhält es sich auch mit den natürlichen Beweisen, die signa certissima revelationis Divinae sind. Kennen wir ihren « Sinn » nicht, so bleiben wir bei den Gegenständen, die sie bezeichnen sollen, verständnislos stehen. Den Sinn derselben kann nur die

treten — per reductionem ad absurdum. Diese aber leuchtet selten in einer zwingenden Form auf. Es gibt Ausflüchte verschiedenster Art und die Antinomie läßt sich in mannigfacher Weise auflösen, so daß die natürliche Erkenntnis den Übertritt von der Natur zur Übernatur nicht vollständig ebnen, geschweige denn bewirken kann. Eine restlose Rechtfertigung dieses Übertrittes und die Einsicht in die Beweiskraft der natürlichen Erkenntnismittel für die formale Tatsächlichkeit fließt aus einer andern Quelle. Wird der Zufluß aus derselben irgendwie verhindert, so geht man zu einer Vergegenständlichung im privativen oder negativen Sinne über. Die erste erzeugt den Unglauben, wie dies bei vielen Zeitgenossen Jesu und der Propheten der Fall war ; die bloß negative Stellungnahme aber erzeugt den Zustand der Erwartung : audiemus te hac de re iterum, wie dies manche Zuhörer des hl. Paulus gesagt haben. Nur dem Aeropagiten und seinen Genossen, wie auch den auserwählten Jüngern Christi leuchtete das höhere Erkenntnislicht auf, in dessen Kraft sie in den Werken und begleitenden Zeichen das Erscheinen der ewigen Wahrheit erblickt haben. Dies hat sie zu Gläubigen gemacht, ja dies war ihr Glaube selbst. (*Fortsetzung folgt.*)

Zuwendung des Verstandes zur ersten Wahrheit in sich öffnen, die dieselben zur Aufhellung seiner verborgensten Beschlüsse und Geheimnisse hingeordnet hat. In keiner Weise vermag also das geschaffene Erkenntnismittel die übernatürlichen Absichten und Geheimnisse Gottes direkt darzustellen, ja nicht einmal per modum vestigii zur Erkenntnis derselben beizutragen. Nur als Werkzeug kann es bei deren Vergegenständlichung in Betracht kommen und bei der Seinsvollendung des Verstandes mitwirken. Die verschiedenen Formen der Darstellungskraft können wir folgendermaßen skizzieren :

- Repraesentatio
  - directa
    - immediata
    - mediata
      - per modum imaginis
      - per modum speculi
  - indirecta
    - per modum vestigii
    - per modum signi

Die *direkte* Darstellung beruht auf der Ähnlichkeit, die bei den Ideen unvermittelt ist ; durch Vermittlung, also durch eine vorhergehende Erkenntnis, geschieht sie aber bei dem Bild (idem est motus in imaginem et rem) und bei dem Spiegel, der zunächst nach dem eigenen Inhalt erkannt werden muß, damit er einen Gegenstand vergegenwärtigen könne. Bei der *indirekten* Darstellung genügt nicht eine einfache vorausgehende Erkenntnis, sondern es müssen Kausalzusammenhänge vermittelt werden. So setzt die Erkenntnis aus den Fußstapfen manche andere Kenntnisse voraus, aus welchen auf das Tier geschlossen wird, das vorübergegangen ist. Es sind diese Kenntnisse wirkliche, selbständige Ursachen der cognitio per modum vestigii. Bei dem Zeichen ist aber jede vorausgehende Erkenntnis erfolglos, wenn die Idee der zeichenbildenden Ursache nicht aufgehellt wird. Deshalb ist die repraesentatio per modum signi die schwächste in der Darstellungsordnung.

Literarische Besprechungen

Philosophie

H. U. v. Balthasar : Wahrheit. I. Wahrheit der Welt. — Einsiedeln, Benziger. 1947. 312 SS.

Der Verfasser bezeichnet seine ein « Versuch » genannte Untersuchung als « eine Entdeckungsfahrt in die Wahrheit ». Dabei hat er es nicht auf die Wahrheitssicherung der Erkenntnis abgesehen. Die Existenz der Wahrheit ist als eine Tatsache vorausgesetzt, und gefragt wird nach ihrem Wesen. So könnte man vermuten, das Wesen der Wahrheit im eigentlichen, d. i. logischen Sinn, sei Hauptanliegen des Buches. Das ist es aber nicht. Im Vordergrunde steht die ontologische Wahrheit, die Wahrheit als Eigenschaft des Seins. Weil aber das Wesen der Wahrheit in ihrer zweifachen Bedeutung der volle Gegenstand der Untersuchung ist, ist diese « keine Erkenntnistheorie, aber auch keine Ontologie und keine Theodizee ». Wegen der Weite eines solchen Zieles muß da vieles « fragmentarisch und offen bleiben ».

Das Buch richtet sich nicht nur an Leute vom Fach, sondern an einen weiteren Kreis von Gebildeten und diesen sucht es mit den Mitteln der heutigen Denk- und Sprechweise die platonisch-aristotelische und die augustinisch-thomistische Überlieferung sowie die damit übereinstimmenden Einsichten neuzeitlichen Denkens nahezubringen.

Wenn V. sagt, er habe das Buch « so einfach als möglich geschrieben », muß man ihm das glauben. Schade, daß es ihm nicht möglich war, einzelne, wesentliche Teile noch einfacher zu schreiben ! Aber es ist ihm gelungen, die in selbständiger und eindringender Weise durchdachten alten Wahrheiten heller zum Leuchten zu bringen, das Gewicht ihrer Bedeutung und auch ihrer Schwierigkeiten einsichtiger zu machen, als das in der nüchternen Ausdrucksweise der Fachwissenschaft oft geschieht. Allerdings erreicht die Form der Darstellung nicht immer die gewünschte Genauigkeit und Schärfe. Dessen ist V. sich selbst bewußt, und wer ihm gerecht werden will, darf nicht ohne weiteres wegen des Ausdrucks auch das damit Ausgedrückte beanstanden.

Zum Erweis des transzendentalen Charakters der ontologischen Wahrheit, die als Enthülltheit des Seins, Erschlossenheit des Seins für ein Subjekt bezeichnet wird, geht V. vom Bewußtsein aus. Aus der Tatsache, daß bestimmtes Sein bewußt ist, Seiendes als solches Inhalt eines Bewußtseins ist, sich zeigt, ist nach ihm die Erkennbarkeit alles Seins einschlußweise mit ausgesprochen. Ein Hinweis auf das Sein als Formalobjekt des menschlichen Verstandes einerseits, und auf die Verwirklichung dieses Inhaltes in Innen- und Außenwelt anderseits hätte der Ausführung wohl eine festere

Grundlage gegeben. So wäre auch ein späteres Problem besser vorbereitet : ein Subjekt, dem das Sein als solches erschlossen ist, stößt nicht nur an ein indifferentes, sondern an ein Seiendes mit der Qualität des Göttlichen.

Die Beschreibung des Seienden, das für sich selbst enthüllt ist, sich selbst erkennt und darum Subjekt genannt wird, enthält schöne Gedanken. Wenn aber beim menschlichen Subjekt die Spontaneität der Sinne so groß ist, daß sie « die spezifischen Sinnesenergien hervorbringt », würde man gerne erfahren, wie dann trotzdem das von den Sinnen abhängige Verstandeserkennen logisch wahr im Sinne einer adaequatio intellectus ad rem sein kann.

Unter Voraussetzung einer solchen Spontaneität sagt V., die Gegenstände dieser Welt bedürften, « um selber zu sein, des subjektiven Raumes ». Die Bedeutung des menschlichen Erkennens für die Dinge wird da überschätzt. Diesen ist es ganz gleichgültig, ob sie zu einem Objekt menschlichen Erkennens werden — wie das an anderer Stelle (163) auch zugegeben wird. — Die Übersetzung eines Dinges in die erkenntnismäßige, intentionale Daseinsweise bedeutet nicht für dieses, sondern für das erkennende Subjekt eine Bereicherung.

Wo von der « Freiheit des Objektes » die Rede ist, wird die Unabhängigkeit des Dinges vom Erkennen wieder übersteigert. Jedes Seiende ist nach dem Maße seines Seinsgehaltes erkennbar. Wegen der Verschiedenheit des Seinsgehaltes ist die Erkennbarkeit nicht, wie V. meint, eine « allen seienden Dingen gleichmäßig zukommende Eigenschaft » (104). Aber Seiendes kann sich dem Erkanntwerden nicht einfach entziehen, sich unerkennbar machen. Es ist als solches unverhüllt und erschlossen. Deshalb ist die Intimität des Seienden, die V. offensichtlich schützen möchte, besonders die der geistbegabten Wesen, doch nicht eigentlich gefährdet. Ein solches Wesen ist ja in seiner Intimität nicht Formalobjekt eines anderen Subjektes. Und : wenn es im Bereich der geistigen Substanzen « ein Wesensgeheimnis gibt ..., das der Schonung bedarf » (107), werden dann diese Wesen so von ehrfurchtsloser Neugierde getrieben, daß eines vor dem andern sein Inneres schützen und verhüllen muß ?

In dem über « die Freiheit des Subjektes » Gesagten, scheint die platonisch-augustinische Überlieferung mehr als die aristotelisch-thomistische zu Wort zu kommen. Aber auch jene, die das Verhältnis von Wahr- und Gutsein, Erkennen und Lieben anders sehen als V., werden ihm zugeben müssen, daß er über die Liebe und ihre Bedeutung Tiefes zu sagen weiß.

Letzteres gilt auch von dem Kapitel : Die Welt der Bilder. Allerdings verdunkeln die in der Darstellung gebrachten Bilder manchmal mehr als sie erhellen. Der Ausdruck « Bild » ist selbst vieldeutig. Vorstellungen, Worte, Kunstwerke sind Bilder, und auch die Sinnenwelt, sofern sie dem Seinsgrund gegenübergestellt wird. Des philosophisch nicht geschulten Lesers wegen wäre ein Hinweis auf die Verschiedenheit dieser Bilder wohl am Platz gewesen. Die Sinnenwelt vor allem in ihrer Funktion als Bild zu zeigen entspricht dem vom V. verfolgten Ziele. Dabei kommt ihr Realitätscharakter etwas zu kurz. Dieser in der Form des Akzidens ist der andere Teil der ontologischen Wahrheit dieser Bilder. Und unter dieser Rücksicht sind sie keineswegs « flächenhaft und geheimnislos ».

Die Weltwahrheit, führt V. weiter aus, ist dem weltlichen Sein entsprechend ; und das ist ein « Sein im Nichts », ein bewegtes und werdendes Sein, das auch da, wo es sich vom Nichts der Vollkommenheit zubewegt, sich niemals ganz vom Nichts entfernt. Doch das ist noch nicht das Ganze. Die irdische Wahrheit, sofern sie Wahrheit ist, ist trotz und in ihrer Relativität und Endlichkeit Splitter und Spiegel, in dem etwas von der göttlichen Wahrheit sich ausdrückt. Wer das Endliche und das Ungenügen der Wahrheit in der Welt erkennt, der steht schon irgendwie jenseits dieser Grenzen und Enden.

Auch die Leser, die nicht alle Gedanken des V. nachvollziehen können, werden die Ehrfurcht spüren, die ihn vor dem Geheimnis des Seins erfüllt, und vielleicht fangen sie wenigstens an zu staunen darüber, daß Sein wirklich, und Wahrheit wahr ist. *Jos. Endres* C. Ss. R.

C. Hötschl : Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des Actus Purus in der aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik. — Paderborn, F. Schöningh. 1941. 186 SS.

Nach der Periode einer vorwiegend im Zeichen des Widerspruchs und der Abwehr stehenden Auseinandersetzung scheint für die scholastischen Philosophen die Zeit eines Berührung und Begegnung suchenden Studiums der Hegel'schen Philosophie heraufgekommen zu sein. Es genügt zum Zeugnis für den neu erwachten Willen zum Eindringen in die Hegel'sche Gedankenwelt und zur Auslotung ihrer Tiefen an die Arbeiten von Engert, Steinbüchel, Kuiper zu erinnern. Ihre Reihe findet in der vorliegenden Studie eine aus gleich verständniswilliger Haltung geschriebene Fortsetzung, die sich eine aufs Ganze gehende Bewertung und kritische Beurteilung sogar nur als Fernziel vorgibt, dessen fruchtbare Verwirklichung sie mit einer sorgfältigen Klarlegung einiger im System Hegels grundlegender Konzeptionen vorbereiten will. Den Anstoß zu seiner Arbeit empfing der Verf. wohl von den Übereinstimmungen, die zwischen den Wesensbestimmungen des Hegel'schen Absoluten und des aristotelischen primus motor immobilis sich vorfinden und von der daran sich knüpfenden Frage, welche philosophischen Lehren denn eigentlich die tiefgehenden Verschiedenheiten ihrer Bedeutung und Funktion in den beiden Systemen bedingen. Eine summarische Antwort lag auf der Hand : das höchste Sein in Funktion der Akt-Potenz-Metaphysik auf der einen Seite, der Dialektik als der Bewegung des Absoluten zu seiner voll entfalteten und begriffenen Seinsfülle auf der anderen. Aber diese Antwort lud auch zu ausführlicher Darstellung und eingehenderem Nachweis ein, von denen der Autor den Hegel betreffenden Teil voll durchgeführt, den Aristoteles angehenden Teil im Umriß vorlegt. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt so bei der Aufzeigung des gegenseitigen Sich-Bedingens der Idee des Absoluten und der Dialektik im System Hegels.

Die Studie ist sehr sorgfältig gearbeitet und mit Umsicht und gutem Urteil durchgeführt, wenn sie auch mitunter den Wunsch nach einer klarer

hervortretenden Linienführung wach werden läßt. Der Verf. berücksichtigt eingehend die neueren Interpretationen, die die Dialektik von seiten der Schrittmacher und Träger der « Hegel-Renaissance » gefunden hat. Die betreffenden Arbeiten verfolgen allerdings zumeist eine der Absicht des Verf. gegensätzliche Tendenz : sie wollen die Dialektik gerade als eine unabhängig von den Voraussetzungen des absoluten Idealismus bestehende und begründete Form philosophischen Denkens erweisen. Trotzdem war das Eingehen auf sie gewiß gerechtfertigt. Am Zurückbleiben ihrer Deutungen hinter der Hegel'schen Vollgestalt einer alles Denken wie Sein umfassenden und ihren Aufbau gliedernden Dialektik tritt die Unablösbarkeit der letzteren von ihrem Subjekt, dem absoluten Geist, klar ans Licht. Es will uns aber scheinen, daß eine Bezugnahme auf die neueren Kritiker, die Hegels Dialektik von den Lehren der traditionellen oder auf traditionellen Grundlagen weitergebauten Formallogik aus angreifen, in gleichem Sinne noch wertvolle Dienste hätten leisten können. Die Gegenüberstellung der Dialektik des Absoluten und der Realdialektik von immerhin noch stark durch Hegel beeinflußten Denkern hat weniger Aussicht, eine alle systematischen Bedingtheiten erfassende Charakteristik der Hegel'schen Konzeption zu ergeben, als sie ein Eingehen etwa auf Russells Einwände hätte hervortreiben können. Hegels Dialektik ist nicht nur in ihrer Allgegenwart, Lückenlosigkeit und Zielstrebigkeit Ausfluß seiner Idee des Absoluten, sondern bis hinein zu ihren formallogischen Ansatzpunkten in der Auffassung vom Sinn der Prädikation und der Funktion der Kopula, die gar nicht anders verstanden werden können als von der Voraussetzung her, daß der Begriffsinhalt selbst (in seiner dialektisch entwickelten Fülle) das terminierende Objekt der philosophischen Erkenntnis ist und daß unser Urteilen Aussagen über Begriffe aufstellt.

Das letzte Kapitel unternimmt es, Aristoteles und Hegel auf die Grundideen ihrer Systeme hin zu vergleichen. Der Verf. vermag eine ansehnliche Reihe von Übereinstimmungen, Parallelen, oft selbst von gleichlautenden Formulierungen nachzuweisen, die indes — man ist versucht, hierin selbst wieder ein dialektisches Umschlagen zu sehen — dem genaueren Vergleich ebensosehr unversöhnbare Unterschiede aufdecken. Die tatsächlichen Gemeinsamkeiten gehen zumeist nicht über die Fragestellungen und ihre erste Entwicklung hinaus. Eine nach der Darlegung der Auswirkungen der Dialektik auf Hegels Philosophie der Natur und des Geistes besonders naheliegende Parallele hat der Verf. leider nur ganz kurz berührt. Hegels Für-Sich, als Geschlossenheit in sich, die ihre Bestimmtheit in sich hat, läßt sich zum aristotelischen aktuellen Sein in Beziehung bringen und eröffnet so den Ausblick auf einen weiter ausgreifenden Vergleich zwischen der Ordnung der Seinsstufen nach Graden des Sich-Weggebens des Akts an die Materie und dem Hegel'schen durch die dialektische Bewegung organisierten System der Wirklichkeit. Die Strukturgemeinsamkeiten und -verschiedenheiten der beiden Weltbilder hätten sich diesem Vergleich vielleicht in einer stärker synthetischen Sicht erschlossen.

Der Autor betont mit Recht gegenüber neueren rein logischen und erkenntnistheoretischen Deutungen den « ontischen » Charakter der Hegel'

schen Dialektik. Sie ist in der Tat die Bewegung der Wirklichkeit selbst zu ihrer ganz entfalteten und erschlossenen Fülle. Ist es aber darum schon angebracht — außer in dem sehr vagen Sinn vieler Moderner —, von der Metaphysik eines Denkers zu sprechen, dem der thematische Begriff der Metaphysik nicht mehr besagt als die leere Identität des Denkens mit sich selbst, dem sich die metaphysischen Grundbegriffe so sehr verwandelt und entstellt haben, daß er das höchste Objekt seiner Spekulation ebensosehr als Nichts denn als Sein und als den Prozeß seiner Selbstverwirklichung bestimmen kann ?

Rom, S. Anselmo. *B. Thum* O. S. B.

L. M. Régis O. P. : L'opinion selon Aristote. (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa, V). — Paris, J. Vrin. 1935. 284 pp.

Eingehend zeigt R., daß seit seinem ersten Auftreten bei Homer bis zu Aristoteles das Wort Doxa einem kontinuierlichen Bedeutungswechsel unterlag, der sich sogar noch von Plato zu Aristoteles wesentlich fortsetzte, indem der Stagirite den von Plato übernommenen Begriff seinem System einordnete und anpaßte.

S. 108 definiert er, nach Aristoteles, die Doxa als « ein Wahrscheinlichkeitsurteil, dessen Gegenstand entweder das kontingente Sein der Sache in ihrem konkreten und individuellen Dasein ist (unmittelbare Meinung), oder das notwendige Sein, wenn es nicht in sich selbst, sondern in seinen Akzidenzien erfaßt wird (mittelbare Meinung) ».

Man sieht, daß von Aristoteles die Doxa ganz und gar vom Objekt her gesehen und bestimmt wird, während eine spätere Auffassung, die schon bei Thomas anzutreffen ist, sie vom Subjekt her definiert als den Zustand, in dem sich unsere Erkenntnisfakultät befindet, wenn sie einem Urteil zustimmt mit der Besorgnis, das entgegengesetzte könnte wahr sein. Woraus unter anderem hervorgeht, daß die aristotelische Doxa nicht mit der thomistischen « opinio » identifiziert werden darf. Über den Bedeutungswandel, den das Wort Doxa nach Aristoteles bei dessen Kommentatoren, sowohl den griechischen wie den mittelalterlichen, noch mitgemacht hat, will der Autor in einem eigenen Bande handeln.

Nachdem die Natur der Doxa festgestellt ist, geht R. an die Beantwortung der Frage, inwiefern sie nach Aristoteles unsere Erkenntnis bereichert, und zeigt, daß, wie die Wissenschaft, so auch die Doxa auf den drei Gebieten des reinen Erkennens, des Handelns und des Machens als δόξα θεωρητική, δόξα πρακτική, δόξα ποιητική eine nicht zu ersetzende Rolle spielt.

Dem Kapitel über die δόξα πρακτική ist eine sehr interessante Abhandlung über die Gewißheit (ἀκριβεία) bei Aristoteles, Thomas von Aquin und den Modernen hinzugefügt (S. 185-203), aus der hervorgeht, daß der noch in jüngster Vergangenheit heiß umstrittene Begriff « wahrscheinliche Gewißheit » für Aristoteles gar nichts Widerspruchvolles einschließt.

Die ganze Untersuchung ist sehr gewissenhaft und mit einer stellenweise fast weitschweifigen Umsicht durchgeführt. Ihre Ergebnisse dürfen von keiner aristotelisch orientierten Logik und Noetik vernachlässigt werden.

Rom, St. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

Moraltheologie

O. Lottin O. S. B. : Principes de morale. Tome I : Exposé systématique, 344 p. Tome II : Compléments de doctrine et d'histoire, 277 p. Louvain, Mont-César. 1947.

Le traité de morale fondamentale a été depuis un certain temps l'objet de tant de recherches que l'on a quelquefois l'impression qu'il s'agit d'un traité en formation. Dom L. a eu la très heureuse idée de faire le point et de préciser les positions acquises et l'état actuel des problèmes. L'auteur était d'autant mieux préparé à cette besogne qu'il est un des ouvriers les plus actifs et les plus féconds appliqués aux recherches et travaux préparatoires dont nous avons parlé.

Le premier volume de Dom L. est un exposé systématique de toutes les questions que comporte un traité de morale fondamentale ; le deuxième a pour but d'alléger le premier en groupant dans une série de 28 petites études des problèmes historiques et doctrinaux qui n'auraient pu y être traités assez largement. Une assez longue introduction, au début du premier volume, traite de la nature et des méthodes de la science morale.

On est un peu surpris de voir cette introduction débuter par la question : la morale est-elle une science spéculative ou pratique ? On était en droit d'attendre là une définition répondant à la question : qu'est-ce que la morale ? Comment, en effet, résoudre le problème du caractère spéculatif ou pratique de la morale avant d'avoir déterminé, grâce à une définition, son objet formel ?

Dom L. répond à la question qu'il pose en distinguant avec Maritain une morale spéculativement pratique et une morale pratiquement pratique. Mais il n'accepte pas la thèse de cet auteur selon laquelle la philosophie morale, pour être une science vraie, devrait se subordonner à la théologie : « Il n'y a donc point de place, en dehors de la théologie morale, pour une philosophie morale qui ne serait pas purement philosophique » (I 31).

Passant ensuite au problème si grave et si discuté de l'organisation de la théologie morale spéciale, il relève très bien les lacunes d'une organisation établie d'après le décalogue ou d'après les vertus morales et théologales ; contre un plan qui distribuerait la matière d'après les vertus évangéliques, il fait remarquer que « l'évangile est une prédication, non un manuel » (I 37). Dans son « organisation idéale » l'auteur nous paraît moins heureux : on ne voit pas, dans la répartition des matières qu'il propose, une idée vraiment directrice.

Dans son « plan de la théologie morale fondamentale » Dom L. use d'un procédé plus analytique : il renvoie au traité consacré aux normes

de la moralité les questions qui regardent la fin dernière et commence par parler de l'acte humain, d'abord au point de vue psychologique, ensuite au point de vue moral. Après quoi il traite les sujets relatifs à la pratique de la vie morale : conscience, prudence, péché, mérite. Dès lors il rejette nettement l'identification, proposée à plusieurs reprises dans ces derniers temps, des jugements de conscience et de prudence ; il soutient, au contraire, et à juste titre, « que le jugement de conscience n'est pas le jugement prudentiel, mais qu'il le précède » (I 57 et plus loin).

Il ne nous est pas possible de suivre ainsi l'auteur, pas à pas, à travers chacun des deux volumes. Quelques détails nous paraissent cependant mériter une attention particulière.

Dom L., on vient de le dire, rejette la doctrine de la fin dernière dans le chapitre qui traite des normes de la moralité, et commence par décrire le processus psychologique de l'acte humain. S'il avait introduit son exposé sur l'acte humain par une définition de celui-ci, il n'aurait pu éviter de parler de la fin vers laquelle est orienté tout acte humain ; de là à mettre en tête d'un traité de morale fondamentale un chapitre sur la vraie fin dernière de la vie humaine, il n'y avait qu'un pas, qu'il aurait été parfaitement logique de franchir. Bien entendu, l'on peut procéder autrement et préférer l'ordre adopté par Dom L.

On sait que pour saint Thomas l'acte volontaire complet comprend plusieurs actes partiels tant de l'intelligence que de la volonté. Dom L. pense — à raison, croyons-nous — que saint Thomas est parvenu à cette doctrine non pas tant à la suite d'une analyse psychologique que d'une enquête historique ; ainsi saint Thomas tenterait-il d'appliquer à la réalité psychologique les différents éléments trouvés chez ses maîtres et prédécesseurs, surtout chez Aristote, saint Jean Damascène et Pierre Lombard. « Il faut se rappeler ici comment s'est élaboré l'exposé de la I-II q. 8-17. Selon son habitude, saint Thomas eut à cœur de synthétiser en un tout organique les divers éléments qu'il rencontrait dans la tradition scolaire... » (II 12). Faut-il s'étonner, dès lors, que cette adaptation procède avec quelque difficulté et qu'à l'occasion la ligne de couture ne soit que trop visible ? Il paraît donc un peu risqué de prendre le fameux schème comme base pour expliquer des notions difficiles, ainsi que le fait Dom L. pour la définition classique de la loi, la classification des péchés internes, et la distinction spécifique et numérique des péchés (I 72-79). Certes, cette considération pourrait l'excuser de multiplier un acte donné, comme par exemple le *consensus* (I 61-62), à condition, toutefois, qu'il y ait à cela des motifs suffisants dans la réalité psychologique elle-même. Ce qui semble fort douteux : qu'est en effet ce *consensus in simplicem volitionem* ou *in intentionem,* si ce n'est la *simplex volitio* elle-même ou l'*intentio?* A raisonner comme le fait Dom L., il faudrait aussi introduire un *consensus in consensum* et l'on n'en finirait plus.

Dans le paragraphe qui traite de la nature et du mode d'agir de la raison pratique, Dom L. se demande de quelle raison, la spéculative ou la pratique, relèvent les actes de raison qui entrent dans la composition de l'acte humain complet. Sa réponse n'est pas claire. D'un côté il écrit :

« Puisqu'il s'agit ici non pas de la science de l'acte humain, laquelle relève de la raison théorique et de la raison pratique, mais de l'acte humain lui-même, la raison qui en est le principe ne peut être que la raison pratique » (I 68). Peu après il ajoute : « La raison, l'intelligence comme telle, est théorique, spéculative. D'elle-même, elle ne vise qu'à connaître la vérité ; et, celle-ci connue, elle s'y repose. Si donc elle devient pratique, c'est à cause d'un élément voisin, la volonté, qui l'imprègne de son dynamisme. Si la première idée de la fin devient idée motrice, idée force, c'est parce que cette fin, objet de la volonté, exerce sur l'être pensant une véritable causalité finale. On l'a suffisamment dit, c'est en vertu de l'intention d'atteindre la fin que la raison s'enquiert des moyens d'y parvenir, porte sur ceux-ci un jugement théorique d'abord, pratique ensuite » (*ibd*). D'après ce texte l'auteur semble vouloir attribuer la simple appréhension à l'intellect spéculatif et ne faire commencer le domaine de l'intellect pratique qu'avec l'intention de la fin. Par contre à la page 71, revenant sur le même sujet, mais sans l'éclaircir davantage, il écrit : « En un sens, le premier acte du processus, la simple idée du but à atteindre, *apprehensio, intellectus*, relève déjà de la raison pratique. Le point de départ de l'intellect pratique, écrit Aristote, est ce dont il y a désir, à savoir le but. » A notre avis on ne peut en aucun sens dire que la simple appréhension relève de l'intellect pratique, car l'objet de la simple appréhension n'est jamais une fin en tant que telle, mais une quiddité, et celle-ci n'est jamais opérable en tant que telle.

En plusieurs endroits (voir particulièrement II 14, note 1) Dom L. se demande comment s'insèrent dans le processus psychologique de l'acte humain la prudence et la conscience qui sont des données de l'ordre moral. Bien qu'il rejette, et à juste titre, l'identification du jugement de conscience avec le jugement d'élection proposée par les PP. Gardeil et Beaudouin, il apparaît de son exposé que, pour lui, un exercice de la prudence et de la conscience n'entre pas en ligne de compte pour l'*intentio finis*, mais seulement pour l'*electio medii*. Or, la fin désirée est généralement une fin particulière — Dom L. parle d'un but d'excursion (I 61). Cependant, décider que je me rendrai à tel endroit plutôt qu'à tel autre pour passer mes vacances, ou, en d'autres mots, le désir efficace d'une fin particulière est un acte que je ne peux pas poser sans l'aide de la conscience et de la prudence. Il est vrai que l'on ne délibère pas au sujet de la fin, mais cela ne vaut que pour la seule fin que l'on convoite par nécessité de nature, à savoir notre propre bonheur.

A la fin du chapitre qui traite de l'imputabilité de l'acte humain, on lit : « Peu nombreux sont les actes pleinement humains » (I 106). Dom L. veut-il dire par là : peu nombreux sont les péchés mortels ? Plus loin (297), il examine les conditions requises pour le péché mortel et il écrit : « ... De là trois conditions : l'une du côté de l'objet, à savoir une matière grave ; les deux autres du côté du sujet, à savoir une advertance parfaite et un consentement entier. ... L'advertance est parfaite quand elle procède d'une raison en pleine possession de ses moyens, sans qu'elle soit pour autant la plus parfaite possible. » Par cette restriction, l'auteur

semble vouloir dire qu'un acte humain, sans être pleinement humain, peut l'être suffisamment pour constituer un péché mortel : en ce sens nous serions d'accord avec lui.

Dom L. parle longuement de la norme de la moralité : I 109-159 ; II 115-137. Il le fait avec beaucoup de clarté et non sans originalité. Mais on regrette d'autant plus d'avoir à relever dans le texte du volume I une contradiction qui est plus, cependant, dans les termes que dans la pensée. Dom L. distingue une triple moralité : moralité objective naturelle, moralité objective positive, moralité formelle. A chacune de ces moralités correspond une règle prochaine, à savoir : la raison naturelle, la loi positive et la conscience. Or, p. 147, la raison naturelle, norme de la moralité objective naturelle, est proclamée, et à juste titre, une norme impersonnelle (comme d'ailleurs la loi positive en tant que norme de la moralité objective) ; par contre, dans les pages 129-130, cette même raison naturelle est donnée comme une norme personnelle : La raison naturelle « n'est aucunement je ne sais quel intellect agent, le même pour tout le genre humain, et planant, impersonnel, au-dessus des individus. Elle est la raison personnelle édictant ce qui est conforme à la nature humaine de tel individu placé dans telles circonstances ». Y-a-t-il contradiction entre la page 130 et la page 147 ? Non, certes ! Encore aurait-il fallu ajouter un mot d'explication pour éviter le malentendu que risque de provoquer une telle façon de s'exprimer. En outre, peut-on dire que la raison naturelle soit la raison personnelle édictant ce qui est conforme à la nature humaine de tel individu placé dans telles circonstances ? Si ce qui est conforme à la nature humaine dans telles circonstances, ou en d'autres termes, si ce que j'ai à faire hic et nunc m'était toujours dicté purement et simplement par la raison naturelle, à quoi me serviraient la conscience et la prudence ?

L'étude V^e du deuxième volume s'occupe des relations entre la loi naturelle et le droit naturel (33-36). Dom L. pense que pour saint Thomas ces deux notions sont interchangeables et qu'il n'y a, par conséquent, pas lieu de distinguer entre droit naturel et morale naturelle. Cependant, d'après II-II, 57, 1, le droit est l'objet de la vertu de justice. Or, à côté de la justice, il y a trois autres vertus qui sont bien du domaine de la loi naturelle sans être de celui du droit naturel. Qui, par exemple, s'enivre avec son propre vin n'a certainement pas offensé formellement la justice, c'est-à-dire une obligation relevant du droit naturel, mais bien une obligation relevant de la loi naturelle, celle-là précisément qui l'oblige à garder la mesure dans les voluptés corporelles, c'est-à-dire la tempérance. Il n'y a donc pas lieu d'identifier morale naturelle et droit naturel, mais bien plutôt faut-il dire que la morale comprend le droit comme le tout la partie.

Dans l'étude VIIe Dom L. examine le problème si subtil des relations qui existent entre le bien privé et le bien commun. Il compare avec beaucoup d'objectivité les textes de saint Thomas en tenant compte du cheminement de sa pensée et constate que le saint Docteur ne cesse de revendiquer la dignité de la personne humaine en même temps qu'il souligne la prédominance du bien commun sur le bien privé. Nous trouvons très

heureuse la façon dont Dom L. concilie les deux points de vue sans recourir à la distinction entre individu et personne qui est devenue classique en cette matière. « La raison d'être de la société est finalement le perfectionnement de l'individu. Mais ce perfectionnement même exige que l'individu s'ordonne, se subordonne au bien commun » (II 72). Faisant un pas de plus nous dirions que le bien commun, étant au profit et au service du perfectionnement de l'individu, une opposition véritable entre le bien commun et le bien privé devient impossible et chaque fois que le bien privé ne s'accorde pas avec le bien commun c'est d'un faux bien qu'il s'agit, d'un bien qui ne servirait pas au perfectionnement de l'individu en question. Par conséquent, dire que je sacrifie mon intérêt particulier au bien commun signifie que je sacrifie un bien trompeur à mon vrai bien.

A l'occasion, l'auteur ne craint pas d'abandonner des positions qui semblaient définitivement acquises au thomisme. Ainsi reprend-il au volume II, 213-240, ce qu'il avait déjà exposé dans son petit livre intitulé « Aux sources de notre grandeur morale » : point n'est besoin, pour expliquer le fonctionnement de notre vie surnaturelle, d'admettre les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit, l'influence des vertus théologales, et notamment de la charité, étant suffisante pour assurer la connaturalité de l'acte surnaturel avec son principe et pour créer dans l'âme la souplesse requise pour capter l'action du Saint-Esprit. Nous avouons ne pas comprendre qu'un acte de la vertu naturelle de justice puisse devenir un acte de justice surnaturelle simplement parce qu'il est produit sous l'influence de la vertu théologale, c'est-à-dire surnaturelle, de charité. Autre chose est la charité, autre chose la justice. Un acte de justice surnaturelle ne peut avoir pour principe qu'une vertu surnaturelle, c'est-à-dire infuse, de justice.

L'on s'étonnera peut-être de trouver surtout des réserves dans cette recension. Que l'on ne croie pas cependant que les grandes qualités de l'ouvrage de Dom L. nous aient échappé ; nous aurions simplement cru mériter le reproche d'outrecuidance si nous avions voulu distribuer des encouragements et des approbations à un auteur qui est d'ores et déjà estimé par tous comme un travailleur acharné et un maître incontesté.

Rome, St-Anselme. *L. Thiry* O. S. B.

St. T. Bettencourt O. S. B.: Doctrina ascetica Origenis. (Studia Anselmiana XVI). — Romae, Libreria Vaticana. 1945. xvi-156 SS.

Hatte W. Völker (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931) mehr den Aufstieg der Seele zu Gott behandelt, so stellt vorliegende Ergänzung mehr den Kampf gegen die Dämonen dar ; denn in diesem besteht nach Origenes wesentlich die Aszese. Die Voraussetzung liegt in der Lehre des Alexandriners, es gebe eine einzige Natur der Geister, die Aufspaltung derselben in Engel, Menschen, Dämonen, samt der Erschaffung der Welt, sei die Folge des sündhaften Abfalls des Geschöpfes. Der Mensch, zwischen Engel und Dämonen gestellt, wird Gegenstand eines heißen Kampfes. Er

selbst kann und muß sich für die einen oder die anderen entscheiden (Kap. I).

Genossen des streitenden Menschen sind die Engel und die Dämonen. Nach dem Fall und vor der Erlösung war der Kampf vorzugsweise ein kollektiver der entzweiten Völker und ihrer Engel ; nach der Erlösung ist es ein Ringen um die einzelne Seele. Die Erlösung ist wesentlich ein Sieg über die bösen Engel, deren die guten nicht Meister wurden. Christus ist insofern selbst ein Engel, der stärkere Engel Gottes. Diese Verbindung von Erlösungslehre und Engellehre drängt Origenes auf abwegige Bahnen. In dem Maße als der Mensch sich in die Sünde verstrickt, gerät er unter die Macht der Dämonen, wird ihnen ähnlich, nimmt an ihrer Natur teil. In dem Maße als er sich der Vollkommenheit nähert wird er selber den Engeln gleich, kann er ihres Schutzes entbehren. Der ethischen Haltung entspricht somit die ontische Bestimmung (Kap. II).

Die Waffen, mit denen der Soldat Gottes in den Kampf zieht, sind das Wort Gottes (in der kirchlichen Überlieferung oder in der Schrift), Wachsamkeit, tugendhaftes Leben (besonders Flucht vor weltlichen Geschäften), Gebet, das dieser Welt entrückt zu höheren Sphären hin (Kap. III).

Die Waffen des Teufels sind diese Welt und ihre Institutionen, sofern sie dämonischer Macht unterworfen sind : Naturkräfte, heidnischer Kult und Militärdienst, Magie und Wahrsagerei, heidnische Philosophie und Literatur (Kap. IV).

Der geistige Kampf wird in jeder einzelnen Seele ausgefochten. In der freien Entscheidung liegt die letzte Ursache der Sünde. Durch körperliche und seelische Anfechtungen sucht Satan den Mensch zum Abfall vom Logos zu verleiten. Die Versuchungen sind, in steigender Ordnung, menschliche (von seiten der Welt und der Begierlichkeit), übermenschliche (unmittelbar durch den Teufel verursacht, insbesonders die blutige Verfolgung), göttliche, sofern Gott selbst die Seele läutert durch Entziehung jeglichen Trostes, den sie in der Schrift fand (Kap. V).

Der Sieg des Teufels ist die Sünde. Diese ist immer die Folge einer mangelnden Erkenntnis, ein « Factum alogon ». Sie schwächt, ja tötet den in der Seele wohnenden Logos (stoische Lehre vom universalen Weltlogos und dem Teillogos der Seele), teilt ihr dafür dämonische Eigenschaften mit. Eine ontische Verschlechterung (Krankheit, Tod) geht Hand in Hand mit der ethischen. Der Sünder fällt in die Knechtschaft Satans, wird zu dessen Ebenbild, wird für höhere Erkenntnis unfähig, versinkt im Fleischlichen, ist aus dem Teufel und der Materie geboren. Seine Seele, Buhlerin der Dämonen, gebiert stets neue Untaten ; die schlimmste ist der Glaubensabfall (Intellektualismus). Wie die Guten mit dem Wort als ihrem Haupt *einen* Leib bilden, so die Bösen mit Satan *einen* Leib der Sünde. Der Begriff der Sünde ist somit ganz von der plantonischen Philosophie der Teilnahme bestimmt (Teilnahme am « Alogon »). Die Unterscheidung in « Ordo logicos und alogos » entspricht unserer Unterscheidung in « Stand der Gnade und Stand der Sünde », geht jedoch tiefer, weil er auf die Seinsordnung übergreift (Kap. VI).

Dem Sieg der Seele folgt als Preis die Gleichheit mit den Engeln, die Teilnahme am Wort, die Verähnlichung mit ihm. Wie der Glaubensabfall die schwerste Niederlage ist, so das blutige Glaubensbekenntnis der höchste Triumph über den Teufel. Das Martyrium befreit von den Fesseln des Körpers und der materiellen Welt. Aber auch der tägliche Kampf der Seele ist ein verborgenes Martyrium, ein Niederringen des teuflischen Widersachers, eine Teilnahme am Leiden und am Erlösungswerk Christi. Er führt durch die Vernichtung des Bösen das Ende des Widerstreites und der Welt herbei (Kap. VII).

Drei Sonderfragen : Die Engel der Völker, der Einzelseelen, die Teufel als Ursache der acht Hauptlaster werden abschließend in Exkursen behandelt.

Die sorgfältige Arbeit gehört ebenso gut in das Gebiet der Philosophie, Dogmatik und Religionsgeschichte wie jenes der Aszetik. Sie ruft die Bedeutung des Alexandriners für die vielen Bewunderer späterer Zeit von neuem in Erinnerung. Mit Recht wurde immer wieder auf die enge Verbindung von sittlicher Ordnung und Seinsordnung bei Origenes hingewiesen. Man ist sogar versucht, noch weiter zu gehen und sich die Frage zu stellen, ob all das, was Origenes aus Schrift und Überlieferung schöpft, für ihn Wirklichkeit bedeute oder bloße Allegorie einer tieferen, der griechischen Philosophie entlehnten Metaphysik sei. Einer solchen Annahme widerspricht jedoch die von Origenes wiederholt betonte Kirchlichkeit und das Beispiel seines heroischen Lebens. Ein Seitenblick auf die zeitgenössischen Neuplatoniker ist indessen wohl erlaubt, und der dauernde Widerspruch seiner Philosophie mit der christlichen Lehre bleibt bestehen. Vorteilhaft wäre dieser philosophische Rahmen, der der Aszetik ihren vollen Sinn gibt, noch weiter ausgeführt worden. Die Origenes allegorisierender Schriftauslegung entlehnten Titel der einzelnen Kapitel und Abschnitte (Satrapae Iahwe, « Buccina cornea », « Gigantes Hiericho » usw.) erschweren das Verständnis und erfüllen ihren Zweck, vor allem im Inhaltsverzeichnis, schlecht. Ob Hermas als erster lehrt, ein guter und ein böser Engel begleite den Menschen ? Hermas scheint als Quelle Barnabas 18, 1 (vgl. 2, 10 ; 4, 10. 13 ; 9, 4), bezw. eine der Fassungen der Didache, zu benutzen.

Freiburg. *O. Perler.*

STUDIA FRIBURGENSIA

I. SERIE

(1) *Karl Keusch :* Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. XXXIX + 417 S. (1924). gb. Fr. 6.— br. Fr. 4.50

(2) *Stanislas J. Kolipinski :* Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin. VIII + 155 p. (1924). Fr. 2.—

(3) *P. Chojnacki :* Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. 157 p. (1924). Fr. 4.50

(4) *Paulus Tochowicz :* Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina. VIII + 133 p. (1926). Fr. 5.—

(5) *H. van Lieshout :* La théorie plotinienne de la vertu. X + 203 p. (1926) Fr. 6.25

(6) *Vincent Reginald Hughes :* The Right Rev. Richard Luke Concanen O. P., First bishop of New-York. XII + 232 p. (1926). Fr. 4.50

(7) *Johannes Kraus :* Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der Natura Communis. XIV + 143 S. (1927). Fr. 4.—

(8) *Othmar Perler :* Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. XI + 131 S. (1931). Fr. 5.—

(9) *Thomas M. Käppeli :* Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum. X + 135 S. (1931). Nur bei Abnahme der ganzen 1. Serie erhältlich. Fr. 5.—

(10) *Clément Dillenschneider :* La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme. XVII + 406 p. (1931). Fr. 8.—

(11) *Clément Dillenschneider :* La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Sources et synthèses doctrinales. VII + 307 p. (1934). Fr. 6.—

(12)* *M. Gétaz :* Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX[e] siècle. XVI + 290 p. (1940) Fr. 4.50

(13)* *Thomas Kreider :* Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen. XII + 179 S. (1941). Fr. 4.80

NEUE FOLGE

1. *Lorenz Volken :* Der Glaube bei Emil Brunner. XIX + 223 S. (1947). Fr. 10.20

Paulusverlag · Freiburg in der Schweiz

(* Die Bände 12 und 13 der I. Serie sind im Verlag der Universitätsbuchhandlung Freiburg erschienen.)

Die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein

Eine programmatische Rede des Gründers der Wiener Universität über den Aufbau der Glaubensbegründung und die Organisation der Wissenschaften

Von Universitätsprofessor Dr. Albert LANG

(Fortsetzung)

II. Charakter und Aufbau der Katharinenpredigt

Unter dem Namen des Heinrich von Hessen ist eine größere Anzahl von Predigten überliefert : Sermones de tempore per annum, Sermones de sanctis und eine Reihe von bedeutenden Einzelsermones : de verbo incarnato, de epiphania, de ascensione, de trinitate, de corpore Christi, eine lange Passionspredigt, Predigten für die meisten Marienfeste (de nativitate, de conceptione, de annuntiatione, de contemplatione, de assumptione B. M. V.), ferner Predigten de lanceae et clavorum festo, de cathedra Petri, zwei Predigten de s. Elisabeth und zwei de s. Bernardo, eine Primizpredigt (de novo sacerdote). Die Frage nach dem Verfasser dieser Predigten, d. h. die Frage, wie diese Predigten, die « Heinrich von Hessen » als Verfasser nennen, unter die beiden Träger dieses Namens, Heinrich von Langenstein und Heinrich von Altendorf, zu verteilen seien, läßt sich meist schon auf Grund der näheren Kennzeichnung des Autors durch die handschriftliche Bezeugung entscheiden. Diese Prüfung hat nach dem zuständigen Urteil von K. Heilig ergeben, daß diese Predigten, sicher alle Einzelsermone, dem Heinrich von Langenstein zuzuweisen sind : « Heinrich von Altendorf geht auch bei der näheren Untersuchung der Sermonesliteratur leer aus. » [1]

[1] K. Heilig, Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen : RömQschr 40 (1932) 172 ; nur den sermo de compassione B. V. (Clm 7455, fol. 221-236 und Clm 7553, fol. 240-250) spricht Heilig dem Heinrich von Langenstein ab, weil das Schema dieser Predigt Langenstein fremd sei ; es finde sich kein

Das Urteil über den Wert dieser Predigten ist nicht einheitlich. Über die Sermones de tempore per annum (Clm 3092) urteilt A. Linsenmayer [1]: Heinrich « behandelt die evangelischen Perikopen in je mehreren Sermonen in reicher Partition und schulmäßiger Ausführung ». Über die Passionspredigt äußert er sich also [2]: « Einen vorwiegend doktrinären Ton schlägt die sehr lange, in zwei Abschnitte zerfallende Passionspredigt des Heinrich von Hessen an (Clm 4717), in welcher neben der Leidensbetrachtung auch zahlreiche Erörterungen und überhaupt gelehrtes Beiwerk sich geltend machen. Einzelne Leidensszenen scheinen dabei für unser Gefühl zu stark ausgemalt. » Weit günstiger ist das Urteil von Heilig [3]: « In wundervollen Predigten, deren rhetorisches Kolorit einen Schimmer der aufgehenden Renaissance widerspiegelt, verkündet Heinrich das Wort Gottes. »

Viele der Predigten Heinrichs sind vor der Universität gehalten worden. Sie gehören zum Typ der kunstvollen scholastischen Gelehrtenpredigt, speziell der Universitätspredigt. Jedenfalls ist die Katharinenpredigt, wohl eine der letzten Predigten, die Heinrich gehalten hat, in ihrem Charakter wesentlich durch diese beiden zeitbedingten Faktoren bestimmt und kann nur von diesen Gesichtspunkten aus verstanden und gewürdigt werden.

1. Der äußere Rahmen der mittelalterlichen Universitätspredigt

Die mittelalterliche Universität steht in kirchlich-religiösem Raum. Von der Kirche, der unbestrittenen Kulturträgerin und geistigen Vormacht jener Zeit, hat sie ihren Auftrag, ihre Sendung, ihre Berechtigung. Die katholische Weltanschauung ist die Atmosphäre, in der sie atmet und lebt. So ergab sich als eine notwendige Folgerung, daß der gemeinsame Gottesdienst mit Predigt an den kirchlich gebotenen Sonn- und Festtagen während des Studienjahres als eine offizielle Angelegenheit der Universität betrachtet wurde. Schon in den ersten Zeiten der Pariser Universität bildete sich für die Universitätspredigt eine feste Ordnung aus, die im wesentlichen im Lauf der Jahrhunderte beibe-

quaeritur, respondetur, dubitatur, keine inductio conclusionum, wie sie Langenstein anwandte (l. c. 168, Anm. 173).

[1] Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, S. 461.

[2] L. c. S. 167. Das Urteil Linsenmayers übernimmt im wesentlichen Fr. Stingeder, Geschichte der Schriftpredigt, Paderborn 1920, S. 114; Heinrich bleibe in seinen Predigten nicht beim Thema.

[3] Heilig, a. a. O. S. 106.

halten wurde und auch von den neu entstehenden Universitäten nachgeahmt wurde [1].

Offizielle Universitätspredigten fanden an allen Sonntagen und kirchlichen Feiertagen während des ganzen akademischen Jahres statt, außerdem an den speziellen akademischen Feiertagen und einigen anderen Tagen von besonderer Bedeutung [2]. Die Studenten waren zur Teilnahme verpflichtet ; bei der Beförderung zu den verschiedenen akademischen Graden mußte die Erfüllung dieser Pflicht ausdrücklich versprochen werden. Am Nachmittag oder auch am Abend der Sonn- und Feiertage fand eine Collatio statt, in der das Thema der vormittägigen Predigt in einer freieren Form wiederaufgenommen wurde und so eine Wiederholung und Auswertung derselben erstrebt wurde. Hiebei ließen sich die magistri gerne durch die Bakkalaure vertreten. Die Predigtpflicht oblag den Mitgliedern der Theologischen Fakultät, ihren Magistri und Bakkalauren, und war genau geregelt. In *Paris* wurde die Zuteilung der Predigten und ihrer Termine, jedenfalls für die sermones magistrales, in einer eigenen Fakultätsversammlung vorgenommen [3]. Die baccalarii formati hatten jedes Jahr einen sermo zu halten und außerdem eine collatio im Anschluß an einen sermo magistralis ; die übrigen Bakkalaure waren jährlich zu einer collatio verpflichtet [4]. An besonders wichtigen Tagen sprachen wohl immer bevorzugte Prediger. So wurde in *Oxford* und *Cambridge* die am ersten Adventssonntag, an Septuagesima und am Aschermittwoch treffende « praedicatio communis » vom Kanzler selbst oder einem Magister regens gehalten [5]. Auch die Kirchen, in denen

[1] M. Davy, Les sermons universitaires parisiens de 1230-31, Contribution à l'histoire de la prédication médiévale : Etudes de Philos. médiév. XV, Paris 1931. P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle, Paris 1933, S. 17 f. In eingehender und zuverlässiger Weise sind wir über die Universitätspredigt in Oxford durch die Forschungen Pelsters unterrichtet : Sermons and preachers at the university of Oxford in the years 1290-1293 in A. G. Little and F. Pelster, Oxford Theology and Theologians, Oxford 1934, S. 149-183. Das zuständige Werk für das französische Predigtwesen im Mittelalter ist noch immer : Lecoy de la Marche, La Chaire Française au Moyen Age, spécialement au XIII[e] siècle [2], Paris 1886. Über die Regelung, die in Bologna für die Universitätspredigt getroffen war, unterrichtet Fr. Ehrle, I più antichi statuti della facoltà teologica dell' università di Bologna, Bologna 1932, S. 8 f.

[2] Zu diesen mit Universitätspredigten ausgezeichneten Tagen gehörten, jedenfalls in Oxford, der Aschermittwoch und die drei letzten Tage der Karwoche (Pelster, l. c. S. 174).

[3] Pelster, l. c. S. 170.

[4] Pelster, l. c. S. 169.

[5] Pelster, l. c. S. 177 und 180.

gepredigt wurde, waren durch eine feste Ordnung bestimmt. In Paris fanden die Predigten an den Sonntagen bei den Dominikanern, an den in die Woche fallenden Feiertagen bei den Franziskanern, ausnahmsweise auch bei den Augustinern und Karmeliten statt. Auch in Oxford hielt man sich erst an diesen Brauch, aber infolge der Streitigkeiten zwischen den Dominikanern und der Universität wurde er allmählich gelockert [1].

Über die Predigten der *Universität Wien* haben wir noch keine zusammenfassende Darstellung. Das wichtigste Material, das darüber die Universitätsakten bieten, hat G. M. Häfele in seiner Monographie über Franz von Retz zusammengestellt [2]. Im wesentlichen zeigt sich uns das gleiche Bild wie in Paris und Oxford. Man darf annehmen, daß während des akademischen Jahres — in Wien dauerte es vom Tage nach Kreuzerhöhung bis zum 29. Juni — an allen Sonn- und Feiertagen eine Universitätspredigt gehalten wurde. Unter den Feiertagen treten die Hauptfeste des Kirchenjahres besonders hervor, ebenso sind die Marienfeste durch die Anzahl der erhaltenen Predigten hervorragender Lehrer ausgezeichnet. Die Orden bemühten sich mit Erfolg, daß die Feste ihrer Hauptheiligen und Ordenslehrer von der ganzen Universität begangen wurden. So wurde 1387 auf Bitten der Schotten die Feier des Gregorius- und Benediktusfestes, 1388 auf Antrag der Dominikaner das Fest des hl. Thomas von Aquin eingeführt [3]. Wie in Paris und Oxford war die Feier dieser Feste auf bestimmte Kirchen verteilt [4].

Die Predigt für die Mitglieder der Universität war Aufgabe der Theologischen Fakultät. Ehe der baccalarius biblicus zum baccalarius sententiarius befördert wurde, mußte er sich über sein Predigertalent durch die Abhaltung von Universitätspredigten ausgewiesen haben [5]; auch während der dreijährigen Weiterbildung, die dem baccalarius

[1] Pelster, l. c. S. 170 f. und 175.

[2] G. M. Häfele, Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgang des Mittelalters, Innsbruck 1918, S. 64 ff.

[3] Häfele, l. c. S. 110.

[4] Mariä Lichtmeß wurde in St. Stephan, Mariä Verkündigung bei den Dominikanern, Mariä Himmelfahrt bei den Karmeliten, Mariä Geburt bei den Schotten, das Fest der Unbefleckten Empfängnis bei Maria am Gestade, Mariä Heimsuchung bei den Dominikanern, Allerseelen in St. Stephan oder bei den Dominikanern, Johannes Evang., der Patron der Theologischen Fakultät, in der Zisterzienserkapelle zu St. Nikolaus gefeiert (Häfele, a. a. O. S. 105; R. King, Geschichte der k. Universität zu Wien, Wien 1854, II, S. 77. 88. 95).

[5] Häfele, a. a. O. S. 64.

formatus nach Beendigung seiner Sentenzenvorlesungen auferlegt war, mußte das Predigtamt ausgeübt werden [1]. Aber auch die magistri beteiligten sich, wie die vielen erhaltenen sermones beweisen, sehr rege an den Universitätspredigten. « Es gibt », so sagt Häfele [2], « keine Notabilität in der theologischen Literatur, von der sich nicht solche Predigten vorfinden, von manchen theologischen Doktoren haben sich nur allein oder nur vorzugsweise sermones erhalten. »

2. *Die Bedeutung der mittelalterlichen Universitätspredigt*

Die Zahl der uns noch erhaltenen mittelalterlichen Universitätspredigten ist relativ groß. Sie machen einen großen Bruchteil des literarischen Nachlasses aus, der uns von der Geistesarbeit der damaligen Universitäten erhalten ist, und sie nehmen auch unter den Predigten, die aus jener Zeit überkommen sind, einen ansehnlichen Platz ein. Es besteht aber die große Gefahr, daß sie in der erdrückenden Masse dieses oft unbedeutenden Materials untertauchen. Auch wenn man zugibt, daß ein guter Teil davon kein spezielles Interesse verdient, jener Teil besonders, der die zu erbaulichen, rhetorischen oder praktischen Zwecken zusammengestellten, meist anonymen Predigtsammlungen füllt, so darf darüber nicht übersehen werden, daß ein anderer Teil von Universitätspredigten uns oft wichtige chronologische und biographische Aufschlüsse über die Prediger vermittelt und auch zur Beurteilung ihrer theologischen Anschauungen und ihrer religiösen Einstellung wertvolle Dienste leistet.

Auf die *literargeschichtliche Bedeutung* mancher Sammlungen von Universitätspredigten hat P. Glorieux in seinem Artikel « Pour jalonner l'histoire littéraire du XIIIe siècle » nachdrücklich hingewiesen [3]. Besonders jene Sammlungen, die nach historisch chronologischen Gesichtspunkten angelegt wurden und oft Namen und Titel des Predigers, Zeit Ort und Publikum der Predigt verzeichnen, ergeben eine reiche Ausbeute. Oft genügen nebensächliche Angaben der Predigten über wechselnde Feste des Kirchenjahres, um an der Hand des Kalenders eine feste Zeitbestimmung zu ermöglichen. Glorieux hat aus seiner reichen Kenntnis des handschriftlichen Materials eine Reihe von eindrucksvollen

[1] Häfele, a. a. O. S. 65 ; King, a. a. O. I, S. 111.
[2] Häfele, a. a. O. S. 106.
[3] Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Grabmann-Festschrift) : BB. Suppl. Bd. III, 1, Münster 1935, S. 482-502.

Beispielen gegeben. So geben die 84 Predigten von 1230-31, die in Cod. Paris Nat. lat. nouv. acq. 338 gesammelt sind und durch M. Davy [1] zu einem guten Teil veröffentlicht wurden, wichtige Aufschlüsse über die Zusammensetzung des damaligen Lehrkörpers der Universität Paris, besonders über die ersten Lehrer aus dem Predigerorden, während die Sammlung von 170 Universitätspredigten im Cod. Nat. lat. 15005, bzw. 14947 die Möglichkeit geben, für die Jahre 1281-83 die Anwesenheit und die Stellung von 16 Dominikanern, 7 Franziskanern, 6 anderen Religiosen und 13 Lehrern aus dem Säkularklerus an der Pariser Universität festzustellen [2].

Die Universitätspredigten in der Zeit der Hoch- und Spätscholastik können aber auch ein unmittelbar *theologisches Interesse* beanspruchen. Sie dienen vielfach mehr der religiösen und theologischen Belehrung als der religiösen Erbauung. Schon die Universitätspredigten aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sind nach dem Urteil von G. Paré [3] « non pas sermons au sens banal du mot . . ., mais allocutions théologiques de riche densité ». Für die Folgezeit, besonders für das 14. Jahrhundert, gilt diese Feststellung erst recht. Viele Universitätspredigten, besonders bei hochfestlichen Gelegenheiten, wurden zu bedeutsamen theologischen Abhandlungen und Stellungnahmen ausgebaut, die an theoretischem Gehalt vielfach den Erörterungen bei akademischen Akten wenig nachstehen, sie aber an aktueller Bedeutung manchmal übertreffen. Denn die Predigten dienten den Lehrern der Theologie nicht selten dazu, wichtige theologische, religiöse und kirchliche Probleme, die über die eigene Fakultät hinaus die gebildete Öffentlichkeit beschäftigten, zu behandeln. Die verschiedenen geistigen Bewegungen, die das Leben der Universität zur Aufwallung brachten, wie z. B. der Mendikantenstreit, die averroistischen Streitigkeiten, der Streit um die visio beatifica vor dem Jüngsten Gericht, warfen ihre Wellen auch in den Universitätspredigten und Kollationen, so daß sich gerade in ihnen die weitreichenden religiösen Auswirkungen dieser Diskussionen erkennen lassen. Auch das jahrhundertlange Ringen der verschiedenen Anschauungen und Richtungen um das Dogma von der immaculata conceptio

[1] Vgl. oben S. 235, Anm. 1.
[2] P. Glorieux, Pour jalonner l'histoire littéraire du XIII[e] siècle, 496 ff.
[3] G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, La Renaissance du XII[e] siècle. Les Ecoles et l'Enseignement : Publ. de l'Inst. d'Etud. médiév. d'Ottawa III, Paris 1933, S. 122.

läßt sich nach seinen vielseitigen Gesichtspunkten verfolgen an Hand der Predigten, die auf den Universitätskanzeln darüber gehalten wurden[1]. So dürfen die Universitätspredigten, namentlich die ausgedehnten Predigten, wie sie bei besonderen Festlichkeiten von den führenden Mitgliedern der theologischen Fakultäten im ausgehenden Mittelalter gehalten wurden, bei der Behandlung der theologischen Problemgeschichte nicht unbeachtet beiseite gelassen werden. Die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein ist ein sprechender Beleg hiefür.

Endlich wird man die Universitätspredigten auch auswerten müssen, um etwas Aufschluß über die *subjektive Religiosität* ihrer Autoren zu erhalten. Die mittelalterliche Theologie verstattet nur selten einen Einblick in das subjektive Innenleben der religiösen Seele. Der theologische Autor tritt ganz hinter seinem Gegenstand zurück; er verrät kaum je etwas von der Reaktion, welche die hohen Geheimnisse, die er behandelt, in seinem eigenen Innern finden. Und doch ist die Geschichte der Theologie auch an der Geschichte der Religiosität und vor allem an der Religiosität der Theologen interessiert. Der Natur der Sache nach läßt sich in den Predigten der Theologen am ehesten etwas über ihre eigene subjektive Einstellung erwarten, obwohl auch in vielen Predigten, besonders den Gelehrtenpredigten, die objektive, rein sachgemäße Behandlung vorherrscht. Jedenfalls sollten die Universitätspredigten, besonders die Predigten unserer großen Meister, mehr, als es bisher geschah, herangezogen werden, um etwas über ihr religiöses Innenleben zu erfahren und über die Art, wie sie ihre theologischen Kenntnisse seelsorglich fruchtbar zu machen suchten.

3. Der Charakter der mittelalterlichen Universitätspredigt

Der Charakter der Universitätspredigt war durch ihr Publikum bestimmt. Sie wurde, wie überhaupt die mittelalterliche Gelehrtenpredigt, die an ein gebildetes Publikum sich richtete, lateinisch gehalten

[1] Als der Streit über die unbefleckte Empfängnis zum Konflikt zwischen der Universität Paris und dem Predigerorden geführt hatte — die Nachricht davon wurde durch G. Hain am 17. Februar 1389 nach Wien gebracht — da übernahm Heinrich von Langenstein am darauffolgenden Fest, am 8. Dez. 1389, die Universitätspredigt und würdigte den Streit und seine unheilvollen Auswirkungen von der ethischen Seite aus und machte praktische Vorschläge zu seiner Beendigung. Im folgenden Jahr hat dann Heinrich von Oyta auf der Universitätskanzel in ähnlicher Weise eine äußerst eindrucksvolle und beachtenswerte Würdigung des ganzen Streites gegeben; vgl. Häfele, a. a. O. S. 353. A. Lang, Heinrich Totting von Oyta: BB XXXIII, 4-5, Münster 1937, S. 231 ff.

und paßte sich weitgehend dem scholastischen Bildungsideal der Zuhörer an. Glorieux urteilt über die Pariser Universitätspredigten der hochscholastischen Periode also [1] : « Ils n'ont rien de spécifiquement distinct en tant qu'universitaires, mais suivent les lois du genre à cette époque. » In dieser Allgemeinheit läßt sich aber diese Behauptung wohl nicht aufrecht erhalten. Die Universitätspredigt ist eine Gelehrtenpredigt und verfolgt wie sie vor allem die didaktischen Ziele der tieferen und gründlicheren religiösen Belehrung. Es wäre aber kein gutes Zeichen für die theologischen Prediger, wenn die Rücksicht auf die speziellen Bedürfnisse und Erwartungen ihrer akademischen Zuhörer die Auswahl und die Behandlung ihrer Themen nicht einigermaßen beeinflußt hätte. Die weitgehende Übereinstimmung, welche die Universitäts- und Gelehrtenpredigt in der Ausbildung und Umgestaltung der äußeren Form zeigen, hat ihren Grund weniger darin, daß die Universitätspredigt den Gepflogenheiten der Gelehrtenpredigt sich anpaßte, sondern darin, daß umgekehrt die *Gelehrtenpredigt jeweils von der Universitätspredigt her beeinflußt* wurde. Bei der beherrschenden Stellung der mittelalterlichen Universität im damaligen Geistesleben haben alle Änderungen, die in der geistigen Ausrichtung, in dem methodischen und didaktischen Verfahren an der Alma mater sich vollzogen, ihren Niederschlag und ihre Nachahmung über die Hörsäle hinaus gefunden. Zu allererst aber mußten die Prediger bei den gottesdienstlichen Feiern der Universität selbst dem sich wandelnden Geschmack sich anpassen. Von da aus drangen dann die Neuerungen mehr und mehr auch in die Gelehrtenpredigten ein, welche die Universitätspredigt als Muster und Vorbild betrachteten. So hat im Laufe der Zeit die Universitäts- und Gelehrtenpredigt eine ständige und klar in die Augen springende Umgestaltung erfahren, die in einer deutlichen Entsprechung zu der Entwicklung steht, welche die scholastische Methode genommen hat [2]. Es wäre lohnend, diesen Zusammenhängen einmal nachzugehen.

Seit Beginn des 14. Jahrhunderts, als die scholastische Methode mehr und mehr üppig wuchernde Auswüchse zeitigte, gewannen die scholastisierenden Tendenzen auch in der Predigt immer mehr Raum.

[1] P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle, Paris 1933, S. 18.

[2] Ich habe anderswo einen kurzen Überblick über die Veränderungen, welche die methodische Behandlung der quaestio im 14. Jahrhundert erfuhr, gegeben : Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts : BB XXX, 1-2, Münster 1931, S. 242-247.

Die festliche Universitätspredigt erhielt weitgehend den Charakter einer mit dem Apparat der scholastischen Schulmethode arbeitenden und prunkenden Abhandlung ; das entsprach dem Geschmack der Zeit.

Zunächst mehrten und häuften sich die Definitionen, Divisionen und Subdivisionen. So hat z. B. Henricus de Vrimaria seine Predigtstoffe durch endlose Unterteilungen zerfasert und mit trockenen Definitionen belastet [1]. Dadurch wird zwar die Klarheit gefördert und eine wohlgeordnete Gliederung erreicht. Aber andererseits « wird der Stoff durch dieses Geäst der endlosen Unterabteilungen und Absplitterungen förmlich zerfasert ; die trockene Schablone, der steife Formalismus, der auf der Kathedra noch erträglich wäre, gefährdet alles frische Leben, alle Unmittelbarkeit in der Predigt, ja macht nicht selten deren Wirkung ganz unmöglich ; dazu wirkt diese Manier besonders ermüdend und geistlos, wenn die Predigt lang ist » [2].

Die Entwicklung ging aber noch weiter. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts drangen auch die Quaestiones und Dubia mit ihren in conclusiones und corollaria aufgegliederten Responsionen in die Predigt ein und führten dort geradezu ein Eigenleben. Es kann kein Zweifel bestehen, daß diese Entwicklung von der Universitätspredigt her ihren Ausgang nahm [3], deren Publikum die geistige Höhe des Predigers nach seiner Beherrschung der scholastischen Methode beurteilte. Die Predigten vor der Universität dienten, jedenfalls bei besonders wichtigen Anlässen [4], immer mehr der Entfaltung theologischer Gelehrsamkeit. Nur die polemische Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen scheint man aus einem gesunden Gefühl heraus von den Predigten

[1] Vgl. Cl. Stroick, Heinrich von Friemar, Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik, Bonner Dissertation 1943. Die Tendenz, den Predigtgegenstand endlos unterzuteilen und jeden Teil bis ins einzelne logisch aufzugliedern, stellt A. Zumkeller auch bei Hugolin von Orvieto fest : die Predigt wird weithin zu einem mit Schriftstellen ausgeschmückten, logischen Schema. Eine bei Chr. W. Walch, Monumenta medii aevi, Göttingen 1757, I 3, S. 41-46 abgedruckte anonyme Predigt macht 21 Eigenschaften der caritas namhaft (vgl. P. Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils, Freiburg 1933, S. 45, Anm. 69).

[2] Arendt, l. c. S. 44.

[3] Es ist bezeichnend, daß die Predigten, die Arendt als Beispiele dafür nennt, daß sie quaestiones, quaestiuncula und dubia aufwerfen und durch conclusiones und corollaria beantworten, gerade von Professoren der Universitäten stammen. Er führt nämlich dafür Predigten von Petrus de Alliaco, von Johannes Gerson, von Nikolaus de Jawor, Bertrand Vaquer an (Arendt, l. c. S. 44, 45, 89, 91).

[4] Heinrich von Oyta z. B. hat in den Predigten für das Fronleichnams- und das Pfingstfest theologische quaestiones und dubia behandelt.

doch meist ausgeschaltet zu haben [1]. Die Gefahr, daß die Predigt rein theoretischen Aufgaben dienstbar gemacht oder gar zur Schaustellung der Gelehrsamkeit benützt wurde, war groß und wurde durch die erbaulichen Einführungen oder Auswertungen nicht wett gemacht. Die Predigten gewannen so an theologischer Bedeutung, verloren aber an religiösem Wert und innerer Geschlossenheit. Man gefiel sich in scholastischen Erörterungen, oft in spitzfindigen Subtilitäten mit vielen abstrakten und unfruchtbaren Reflexionen und prunkte mit profanem Wissen und Zitaten aus allen möglichen Gebieten [2]; man wollte in diesen Predigten bewußt mehr theologische Belehrung als religiöse Erbauung vermitteln.

Von den Universitätspredigten drang diese Steigerung des theologisch-lehrhaften Moments und der scholastischen Form auch in die lateinischen Predigten vor, die vor dem Klerus oder den Klostergemeinden gehalten wurden. Die Predigten des Konstanzer Konzils, von denen wir noch gegen 200 besitzen, vermitteln wohl den besten Einblick in Art und Geist der damaligen Gelehrtenpredigt. P. Arendt hat in einer eingehenden Monographie diese Predigten behandelt und alles Wissenswerte über ihre Form, ihre Hilfsmittel und Stoffquellen, ihren religiösen und theologischen Gehalt mitgeteilt [3]. Diese Ausführungen treffen im Ganzen auch auf die damalige Universitätspredigt zu, nur daß bei ihr die theologische Theorie und die scholastische Form noch stärker vorherrschen, dafür aber ihr theologischer Gehalt vielfach höher zu stellen ist.

Die damalige Gelehrtenpredigt gehört zum Typ der thematischen Predigt; ihr schematischer Aufbau, der allgemein eingehalten wird, setzt sich « aus folgenden Stücken zusammen: Textspruch, Eingang, Thema mit Einteilung, Abhandlung und Schluß » [4].

Die Predigt beginnt mit einem *Vorspruch.* Er wird nach einer « zum unabänderlichen Kanon gewordenen Regel » der Heiligen Schrift entnommen, wenn möglich den Texten der Tagesmesse oder des Tagesoffiziums. Nach den Anweisungen, welche die Traktate De arte praedicandi geben, soll der Vorspruch sein: « de biblia sumptum, bene

[1] Die Erörterung von Gegenargumenten und ihre Widerlegung gehört doch zu den Seltenheiten in den Predigten. Soweit Einwände und Gegengründe angeführt werden, wird die Erwiderung darauf gleich angefügt. Vgl. Lang, Heinrich Totting von Oyta, S. 114.

[2] Arendt, a. a. O. S. 35.

[3] P. Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils, Freiburg 1933.

[4] Die folgenden Ausführungen lehnen sich an Darlegungen Arendts an.

quotatum, quantitatem et qualitatem habens, non nimis breve et nimis longum, sensum habens perfectum, conveniens diei »[1]. Die Kunst bestand darin, einen Text zu finden, der nicht bloß den Kern des Themas enthielt, sondern zugleich die Grundlage für die übliche Dreiteilung der Predigt darbot.

In dem *kurzen Eingang* der Predigt äußert man sich nach einer oft recht floskelhaften Anrede der Zuhörer gerne über Anlaß und Zweck des Festes oder der Predigt. Vielfach wird eine captatio benevolentiae oder auch eine ausdrückliche protestatio, daß man keine dem kirchlichen Glauben widerstreitende Lehre vortragen wolle, vorgebracht. Immer wird dann mit einer Anrufung um göttlichen Beistand geschlossen; die zu Beginn des 14. Jahrhunderts allgemein übliche Formel: « Ideo rogabimus » etc. [2] ist gegen Ende des Jahrhunderts ebenso allgemein durch eine Anrufung der Gottesmutter mit einem « Ave Maria » ersetzt.

Im *exordium* oder der *introductio thematis* versucht der Prediger nun aus dem Vorspruch die Gliederung und den Aufbau seines Themas abzuleiten. Dabei sind besonders zwei Schemata üblich: entweder wird « nach dem einfachen thematischen Schema » die Disposition durch eine logische oder psychologische Analyse aus dem *Inhalt* des Vorspruches gewonnen, oder man sucht « nach dem kunstvolleren, textuellen Schema » die Hauptpunkte der Gliederung mit den einzelnen *Worten*, bzw. Satzteilen des Vorspruches in Übereinstimmung zu bringen. Immer ist man bedacht, bei der Formulierung der drei Punkte der Predigt nicht bloß einen inhaltlichen Parallelismus (concordantia), sondern womöglich einen sprachlichen Gleichklang (consonantia) durch Rhythmus und Reim zu erzielen. Oft wird die Gliederung in verschiedenen Variationen wiederholt, immer mit dem Streben nach rhythmischer Entsprechung der Glieder [3], wobei oft schwer zu entscheiden ist, wo die Kunstfertigkeit aufhört und die Manier beginnt.

[1] Arendt, a. a. O. S. 36, Anm. 10.

[2] Pelster, a. a. O. S. 205.

[3] « Much weight is laid », so charakterisiert Pelster (a. a. O. S. 205) diese Gepflogenheit um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert, « on making the statements of the separate parts correspond in rhytm an end with the same rhyme. The division is them impressed on the memory trough various repetitions in different forms, and yet again with the use of rhymes ». « Praktischer Sinn und Spielerei, Kunstfertigkeit und Manier gehen dabei Hand in Hand », so urteilt darüber Arendt für den Beginn des 15. Jahrhunderts. Nur ein Beispiel für diese übertriebene Sucht, sprachlichen Gleichklang bei Teilungen und Unterteilungen zu erzielen, sei angeführt. Hugolin von Orvieto wählt zu seiner Universitätspredigt auf das Fest der Apostel Philippus und Jakobus die Worte aus Cant. 2, 12:

Bei der Behandlung des Themas (amplificatio, dilatatio thematis) werden diese Hauptpunkte oft in ähnlicher Weise wieder untergeteilt. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts werden bei den Universitätspredigten auftauchende Probleme oft in der Form der quaestio gestellt und ausführlich behandelt. Dadurch war aber wieder bedingt, daß diese Predigten oft eine sehr große Ausdehnung annahmen. Für die Universitätspredigten mußten die Statuten die Höchstdauer auf zwei Stunden festlegen [1]. Der Mangel an Zeit oder Interesse zwang vielfach die Prediger, da sie den ersten Punkt zu ausführlich behandelt hatten, den dritten Punkt, ja oft auch schon den zweiten Punkt, sehr zu verkürzen oder ganz wegfallen zu lassen [2].

« Der *Schluß* der Predigt ist meistens kurz, oft nur ein Satz ; er besteht in einer knappen Zusammenfassung der im Hauptteil ausgeführten Gedanken oder in einer Peroration ... und schließt ... meist mit einer Doxologie, einer Lobpreisung Christi oder der Trinität. » [3]

Dieser Aufbau diente aber, wie schon erwähnt, bei den großen Predigten, wie sie an den Hauptfesten und bei besonders feierlichen

Flores apparuerunt in terra nostra. Die drei Hauptteile der Predigt gewinnt er also : Das Schriftwort trifft auf die beiden Apostel zu ; denn sie waren :

Nitore celebes in amictu puritatis.
Splendore celebres in prospectu claritatis.
Amore fertiles in convictu caritatis.

Die Gliederung des *1. Teiles* formuliert er also :

In vigore permanent casum nescientes.
In colore praeeminent Christum exprimentes.
In odore praevalent sensum demulcentes.

Die Apostel —, das ist der *2. Teil* der Predigt — zeichnen sich aus :

Bina continentia carnis dominativa.
Summa diligentia finis perceptiva.
Arcta parcimonia oris restrictiva.

Im *3. Teil* endlich werden die Apostel geschildert :

In terra nostra mundiali ut contemptores.
In terra nostra cordiali ut instructores.
In terra nostra sempiternali ut possessores.

(Nach Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, 155 ff.)

[1] King, a. a. O. II S. 100.

[2] Für die Predigten in Oxford um 1290 stellt Pelster fest : « The third principal division as is often the case was not further treadet owing to want of time » (a. a. O. S. 206). Die gleiche Beobachtung macht Arendt für die Predigten während des Konstanzer Konzils (a. a. O. S. 32).

[3] Arendt, a. a. O. S. 58.

Anlässen an den deutschen Universitäten üblich wurden, nur noch als der äußere Rahmen, in den die Erörterung theologischer Fragen und religiöser Probleme eingefügt wurde. Dabei war man um eine Überleitung meist nicht verlegen. Jede Anknüpfung, auch wenn sie von rein äußerlichen Beziehungen her genommen wurde, genügte, um zu solchen gelehrten Untersuchungen abzuschweifen. Diese oft recht ausgedehnten Exkurse sprengten den Aufbau der Predigt und gaben ihr, zumal sie mit dem ganzen scholastischen Rüstzeug der Kathedergelehrsamkeit ausgestattet wurden, einen eigenartig, für uns fremdartigen Charakter. Man darf diese Sermones aber nicht mit den Maßstäben messen, die wir heute an eine Predigt anlegen. Am ehesten gleichen sie den Vorträgen, wie wir sie zur religiösen und theologischen Schulung und Belehrung von Gebildeten veranstalten. Ihre scholastischen Formen aber darf man weder ohne weiteres verurteilen, noch schlechthin verteidigen. Sie sind zeitbedingt und zeitgebunden.

4. Der Aufbau der Katharinenpredigt des Heinrich von Langenstein

Das Fest der Patronin der Philosophischen Fakultät wurde, wie in Paris und Oxford, so auch in Wien von der ganzen Universität offiziell gefeiert. Der Mittelpunkt dieser Festfeier war der gemeinsame Gottesdienst und die akademische Festpredigt. Unter den am Katharinenfest gehaltenen Universitätspredigten [1] verdient die Predigt des Heinrich von Langenstein wegen ihres programmatischen Inhalts besondere Beachtung.

Dem Zweck der Festfeier entsprechend zielt die Predigt darauf ab, die hl. Katharina als Patronin und Vorbild der Artistenfakultät zu verherrlichen.

[1] P. Glorieux verzeichnet in seinem Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle, Paris 1933, folgende Universitätspredigten für das Fest der hl. Katharina :

Barthélemy de Tours am 25. Nov. 1263 (Paris Nat. lat. 16482, fol. 344 vb-346 vb),

Arnould le Bescochier für das Jahr 1270 (Paris Nat. lat. 15956, fol. 307 ra und Nat. lat. 15034, fol. 40 va),

Adénulfe d'Anagni für das Jahr 1275 (Oxford Merton Coll. 237, fol. 103 v).

Einen sermo de beata Katarina von Wilhelm de Bosco verzeichnet Grabmann für Class VI, cod. 36 der Markusbibliothek, fol. 215 v (Die Werke des hl. Thomas von Aquin : BB XXII, 1/2, Münster 1931, S. 337). Vermerkt sei, daß auch von Meister Eckhart eine Predigt auf « Schwester Katrei » erhalten ist (F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1875, II S. 448-475).

Der Vorspruch der Predigt : Doctrix est disciplinae Dei, ist aus Sap. 8, 4 genommen. Das Lob, das der Sapientia gespendet wird, wird auf Katharina übertragen, die als magistra und doctrix verehrt wurde. Man darf annehmen, daß die Stelle in der Epistel der Festmesse gelesen wurde. Viele Missalien der damaligen Zeit, z. B. das Missale von Westminster, alle schwedischen Missalien und ebenso die vortridentinischen Kölner Missalien von 1481-1525 haben unter den Lesungen, die sie für das Commune unius virginis zur Auswahl stellen, an dritter Stelle den Text von Sap. 7, 30-8, 4. In Köln ist diese Epistel im Missale von 1520 für das Fest der hl. Katharina vorgeschrieben [1].

Eine kurze Begründung der Festfeier dient als *Eingangsgedanke*. Wir verehren die Heiligen hauptsächlich deswegen, weil wir Fürsprecher am Throne Gottes brauchen. Die hl. Katharina gehört zum Chor der Jungfrauen, die dem Lamme folgen und dem Thron Gottes nahe stehen, und eignet sich so zur Fürsprecherin. Anschließend wird durch ein Ave Maria der Beistand der virgo virginum erfleht (fol. 214 ra - 214 va ; in unserer Edition S. 132).

In der nun folgenden *introductio thematis* legt Heinrich die Disposition seiner Predigt vor. Er gewinnt die Dreigliederung seines Themas durch die inhaltliche Analyse des Vorspruches, also nach dem thematischen Schema. Der volle Begriff der disciplina Dei umschließt ein Dreifaches : 1. geistige Durchbildung in der Lehre, 2. ethische Zucht im Leben, 3. Standhaftigkeit in der Züchtigung und im Leid. In diesem dreifachen Sinn muß der hl. Katharina die disciplina Dei zuerkannt werden. Sie ist zur doctrix disciplinae Dei geworden : per scientiae et doctrinae in alios eruditionem, 2. per morum et virtutum exemplarem ostensionem, 3. per vitiorum castigationem et multorum tormentorum passionem (fol. 214 vb ; S. 134, 8-13). Später (fol. 219 ra, S. 142, 35 sqq.) bringt er diese Dreigliederung in einer anderen Variation und sucht sie nun wenigstens teilweise nach dem textuellen Schema mit den Worten des Vorspruches in Einklang zu bringen. In den Worten des Vorspruchs kommt eine dreifache Auszeichnung der hl. Katharina zum Ausdruck : 1. ihre « dignitas magistralis » durch das Wort ‚doctrix', 2. ihre « puritas virginalis » durch das Wort disciplina Dei, wenn man es in der zweiten

[1] Missale ad usum Ecclesiae Westmonasteriensis. Ed. Jo. W. Legg. Fasc. II, Londini 1893, P. 1099 ; G. Lindberg, Die schwedischen Missalien des Mittelalters, 1924, I S. 363.

Ich verdanke diese Angabe den gütigen Mitteilungen durch H. Prof. Dr. Fr. Peters.

Bedeutung im Sinne von ethischer Zucht versteht, und 3. ihre « passio corporalis » durch das Wort disciplina, wenn man es in der dritten Bedeutung im Sinne von Standhaftigkeit in der Züchtigung nimmt.

In der nunmehr erst (fol. 219 ra, S. 143) einsetzenden *Durchführung der drei angekündigten Hauptpunkte* verweilt Heinrich sehr lange bei dem ersten Punkt (fol. 219 ra - 225 rb), die beiden anderen Punkte werden kürzer behandelt, am kürzesten der zweite Punkt, der von der puritas virginalis (fol. 225 rb - 226 ra), etwas länger der dritte Punkt, der von der passio corporalis der hl. Katharina (fol. 226 rb - 229 rb) handelt.

Welche Stellung im Aufbau der Predigt kommt aber nun den langen Ausführungen zwischen der introductio thematis, wo sich die erste Ankündigung der Dreiteilung findet (fol. 214 vb, S. 134), und der Inangriffnahme des Themas nach der zweiten Ankündigung der drei Hauptpunkte (fol. 219 ra, S. 142) zu ? In diesem Zwischenstück wird auf Grund der Legende eine Schilderung vom Auftreten und Martyrium der hl. Katharina gegeben. Sind diese Darlegungen dem ersten Hauptpunkt einzugliedern, weil sie der ersten Ankündigung der drei Hauptpunkte folgen ? Oder sind sie noch zur Einleitung zu rechnen, weil sie der eigentlichen Behandlung der Hauptpunkte, die erst fol. 219 ra einsetzt, vorausgehen ? Die Erklärung gibt die Predigt selbst. Dieses Zwischenstück soll die notwendigen Voraussetzungen und Kenntnisse für die Behandlung des Themas liefern ; sie dient der « declaratio thematis », wie zu Beginn des Stückes (fol. 214 vb, S. 134, 5 und S. 134, 15) gesagt wird, bzw. der « deductio thematis », wie es am Schlusse dieser Ausführungen heißt (fol. 219 ra, S. 143, 6). Der zusammenfassende Bericht über das Leben und den Tod der Heiligen soll die Grundlage schaffen, von der aus die Hauptpunkte im einzelnen entwickelt werden können. Dabei hat der Prediger bewußt nur von der dignitas magistralis der hl. Katharina gehandelt, d. h. er hat die Schilderung vor allem auf den ersten Hauptpunkt, der dem Prediger vor allem am Herzen liegt, ausgerichtet, die anderen zwei Punkte aber hat er nicht ausdrücklich berücksichtigt : « Ut brevius antecedens possit declarari, secundam et tertiam partem ipsius tangam aliqualiter in declaratione primae partis (fol. 214 vb, S. 134, 15-17). Das Übergewicht des ersten Teils der Predigt ist also von vorneherein beabsichtigt.

Der *skizzenhafte Aufbau* der Predigt stellt sich somit folgendermaßen dar :

Einleitende Worte mit Begrüßung und invocatio (fol. 214 ra-va, S. 132).

Introductio thematis mit Ankündigung und Entwicklung der Hauptgliederung (fol. 214 va-vb, S. 133-134).

Declaratio thematis mit der Darlegung des Hauptinhaltes der Legende; überleitend die zweite Ankündigung der dreiteiligen Hauptgliederung (fol. 214 vb - 219 ra, S. 134-143).

I. Hauptteil: die dignitas magistralis der hl. Katharina (fol. 219 ra - 225 rb, S. 143-159).

II. Hauptteil: die puritas virginalis der hl. Katharina (fol. 225 rb - 226 ra)

III. Hauptteil: die passio corporalis der hl. Martyrin (fol. 226 rb - 229 rb).

Schluß: fol. 229 va.

In dieser Skizze wurde bisher mit Absicht ein großer und wesentlicher Teil der Predigt unberücksichtigt gelassen, nämlich die *eingestreuten Quästionen*, die nicht bloß einen ganz erheblichen Teil der ganzen Predigt ausmachen, sondern auch jene Darlegungen enthalten, um die es unserem Prediger vor allem zu tun ist. Solcher Einschiebsel sind es besonders drei:

In der declaratio thematis, ehe Heinrich noch seinen Bericht über die Legende vorlegt, beschäftigt er sich ganz allgemein und prinzipiell mit den Faktoren, die bei der Bekehrung der Ungläubigen mitwirken. Neben der Gnade und der seelischen Bereitschaft ist dazu die Überzeugung von der Wahrheit des Christentums notwendig. Diese Feststellung dient dem Prediger als Anknüpfungspunkt, um folgende Frage aufzuwerfen: Quae sit via convincendi et manuducendi infideles ad agnitionem veritatis fidei catholicae (fol. 215 va, S. 136). Der erste Exkurs gilt also dem fundamentaltheologischen Aufweis, daß der Offenbarungsanspruch des Christentums berechtigt ist.

Ein *zweites Problem* wird vom Prediger bei der Behandlung des ersten Hauptpunktes angeschnitten. Nur kurz — in der Handschrift macht es nur zwei Spalten aus — beschäftigt er sich mit seinem eigentlichen Thema, der magistralen Würde der hl. Katharina. Die Bemerkung, daß ihr Erfolg gegenüber den heidnischen Philosophen nur durch ihre umfassenden Kenntnisse in allen Wissenschaften ermöglicht wurde, liefert ihm nun den Anlaß, eine ganze *Wissenschaftstheorie* zu entwickeln. Nach einer langen Erörterung über die Entstehung der einzelnen Disziplinen werden klare Thesen über den Zusammenhang, die Rangordnung und die gegenseitige Notwendigkeit der verschiedenen Fakultäten aufgestellt. Zum Abschluß dieses Stückes wird dann noch kurz die *Frage* aufgeworfen: Quid requiritur ad hoc quod aliquis sit

verus et laudabilis philosophus und werden *drei dubia*, die sich mit der Haltung und Beurteilung der 50 von Katharina bekehrten Rhetoren befassen, erörtert (fol. 219 va - 225 rb). Beim ersten Hauptpunkt hat der Prediger somit nur zwei Spalten lang von der dignitas magistralis der hl. Katharina gehandelt, durch lange 14 Spalten hindurch aber von den Wissenschaften im allgemeinen.

Eine *dritte Abschweifung* findet sich bei der Ausführung des dritten Hauptteiles. Wiederum werden dem eigentlichen Thema, dem Martyrium der hl. Katharina, nur einige Sätze gewidmet. Die Not der verfolgten Christen rief sie damals auf den Plan, in der Waffenrüstung Gottes für die Kirche zu streiten. Mit den Worten : « Utinam beata Katharina hodie audiret lugubrem planctum Syon, sponsae Christi, matris ecclesiae » (fol. 226 rb) leitet daraufhin der Prediger zu Klagen über die Mißstände der Kirche, über Simonie, Ablaßmißbrauch und Schisma über, Darlegungen, die den ganzen dritten Hauptpunkt ausfüllen (fol. 226 rb - 229 rb).

Wie sich die Exkurse in die Predigt einfügen, soll folgende Übersicht veranschaulichen :

Einleitende Worte: fol. 214 ra-va.
Introductio thematis: fol. 214 va-vb.
Declaratio thematis: fol. 214 vb - 219 ra.
 I. Exkurs über die Glaubensbegründung : *fol.* 215 *va* - 217 *ra.*
I. Hauptteil: 219 ra - 225 rb.
 II. Exkurs über die Entstehung und das Verhältnis der Wissenschaften und Fakultäten : *fol.* 219 *va* - 224 *va.*
II. Hauptteil: fol. 225 rb - 226 ra.
III. Hauptteil: fol. 226 rb - 229 rb.
 III. Exkurs über die Mißstände in der Kirche : *fol.* 226 *rb* - 229 *rb.*

So hat der angesehene und einflußreiche Organisator der Wiener Universität das Patronatsfest der Philosophischen Fakultät benützt, um vor der universitas magistrorum et scholarium drei Probleme zu erörtern, die ihm besonders am Herzen lagen. Die drei Exkurse stehen in keinem inhaltlichen Zusammenhang, sie finden ihre Verbindung durch das Fest und — durch die Person des Redners.

Zunächst ist es der große Theologe, der seine Anschauungen über die vernünftige Unterbauung des christlichen Glaubens darlegen will. Er will damit einen Beitrag zur inneren Ausrichtung und Grundlegung der christlichen Universität geben.

Beim zweiten Thema kommt der Organisator der sich entfaltenden

Universität zum Wort ; es geht ihm um den äußeren organischen Aufbau und die Gliederung des Universitätskörpers nach Fakultäten und Disziplinen. Es soll die Berechtigung dieses Aufbaues dargetan und das harmonische Zusammenarbeiten aller Teile und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit gefördert werden.

Die dritte Abschweifung wird durch die zeitbedingte Krise der Kirche veranlaßt ; hier brechen die kirchenpolitischen Sorgen und Anliegen des Predigers durch. Das Schisma dauert bereits 19 Jahre und bedroht Einheit und Lebenskraft des Christentums. Heinrich hat von Anfang an in den Reihen jener verantwortungsbewußten Männer gestanden, die nach Wegen und Auswegen suchten, die Gefahr zu beseitigen. Er hat sich als einer der ersten für die Notlösung der konziliaren Theorie eingesetzt und in seinen Briefen ständig für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit gearbeitet. Man kann sich nicht wundern, wenn er bei dieser feierlichen Gelegenheit erneut seiner tiefen Sorge über die Mißstände in der Kirche Ausdruck gibt.

Wenn man nun diese Zwischenstücke vom *oratorischen* Standpunkt aus beurteilt, so können sie nur als Belastung der Predigt empfunden werden. Die drei Exkurse machen zusammen beinahe zwei Drittel der ganzen Predigt aus ; sie sind nur äußerlich mit der gedanklichen Struktur des sermo verknüpft ; sie dienen — das gilt wenigstens von den beiden ersten Exkursen — rein theoretischen Erörterungen, die in schulmäßiger Form, ohne Rücksicht auf die Erfordernisse einer lebendigen Predigt, vorgebracht werden ; sie sind mit viel profanem Stoff angefüllt ; namentlich erscheint Aristoteles als geradezu beherrschende Autorität. Die Berechtigung all dieser Bedenken wird man zugestehen müssen. Aber ihr Gewicht vermindert sich sofort, wenn man bedenkt, daß wir es eben nicht mit einer Predigt in unserem Sinne zu tun haben. Heinrich verfolgt mit seiner Rede vor den Professoren und Studenten der Universität wohl ähnliche Ziele, wie sie unseren Rektoratsreden oder den Festreden bei Eröffnungen oder Jubiläen unserer Hochschulen vorschweben [1] ; er tat es in jener Form, wie sie dem Geschmack der Zeit entsprach.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Und gerade die gleichen Probleme, die Heinrich von Langenstein aufwirft, vor allem die Frage nach dem Wesen und Sinn der Wissenschaft, nach dem Verhältnis und der zweckmäßigen Gliederung ihrer verschiedenen Zweige im Organismus der Universität, werden von den Gelehrten in Rektoratsreden oder akademischen Programmschriften immer wieder behandelt ; es genügt an einige Namen zu erinnern : Kant, Fichte, Schelling, Hegel, F. X. Kraus, E. Spranger, M. Scheler, M. Weber, P. Simon, G. Häfele, E. Rothacker, K. Jaspers.

Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Fortsetzung)

5. Vergegenständlichung der Geheimnisse niederer Ordnung

Außer den bisher besprochenen Geheimnissen gibt es in der Erkenntnis Gottes weitere Gegenstände, die zwar verborgen sind, doch nicht in der nämlichen Ausdehnung. Die geheimnisvolle Verborgenheit erstreckt sich bei den ersteren sowohl auf ihr Dasein als auch auf ihr Sosein, wenn auch nicht im gleichen Sinn. Bei der Gruppe aber, die wir jetzt besprechen wollen, kann bloß das *Dasein* in geschaffenen Erkenntnismitteln nicht ausgedrückt werden, bzw. man kann zur selbständigen Bestimmung desselben aus eigener Kraft geschaffene Erkenntnismittel nicht finden. In bezug auf die Wesenszüge sind sie aber den geschaffenen Erkenntnismitteln restlos zugänglich. Sie sind deshalb nicht Geheimnisse im eigentlichen Sinne (mysteria in sensu stricto), sondern nur im abgeschwächten Sinne (mysteria in sensu lato). So ist z. B. ein zukünftiges Ereignis in sich erkennbar; bei seinem tatsächlichen Eintreffen wird es in geschaffenen Erkenntnismitteln wirklich erkannt. Aber die Natur kann zu seiner sicheren Erkenntnis nur dann führen, wenn es in sich verwirklicht und gegenwärtig ist. Der Abstand zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand kann nur durch ein göttliches Erkenntnismittel überwunden werden. Gott ist ewig und allgegenwärtig; daher ist seiner Erkenntnis alles gegenwärtig. Das Geschöpf hingegen ist von dem zukünftigen Ereignis durch zeitlichen Abstand getrennt. Durch göttliche Offenbarung kann es über den sicheren Eintritt des Zukünftigen unterrichtet werden; aus eigener Kraft jedoch vermag es sich dasselbe nicht zu vergegenwärtigen.

In anderen Fällen lassen uns die natürlichen Beweise im Stich: sie vermögen die Tatsachen-Frage weder pro noch contra zu entscheiden. So verhält es sich z. B. mit der Frage der *Weltschöpfung*.

Ist sie ewig oder zeitlich ? Für beide Alternativen können gleichwertige Beweise angeführt werden. Nur die Offenbarung vermag die Entscheidung zu geben, denn Gott allein ist sein Ratschluß bekannt. Die Offenbarung klärt also den verborgenen und daher übernatürlichen Ratschluß Gottes, der in der Schöpfung nicht ebenso kausal abgebildet ist wie sein schöpferisches Eingreifen, auf. Letzteres kann aus den Dingen der Welt abgelesen werden, nicht aber seine Modalität, d. h. seine zeitliche oder ewige Verwirklichung. Hiermit werden die Gründe zu Gunsten der zeitlichen Schöpfung für den gläubigen Verstand eindeutig und erhalten eine bestimmte Beweiskraft. Aber nur für diesen. Rein natürlich betrachtet bleiben sie der gegenteiligen Begründung gegenüber unverändert. Dies genügt indessen, daß man sagen kann : die Zeitlichkeit der Weltschöpfung ist nach erfolgter Offenbarung beweisbar. Die Tatsache selbst ist Gegenstand des Glaubens ; aber für den Verstand, der die natürliche Begründung einsieht, treten die geschaffenen Erkenntnismittel in ihre Gegenständlichkeit und Vergegenständlichung als selbständige Motive ein. Wir haben daher in diesem und in ähnlichen Fällen Wahrheiten vor uns, die von den eigentlich theologischen Sätzen sich nur dadurch unterscheiden, daß sie für unsere Erkenntnis als Prinzipien, d. h. als von Gott allein stammende Gegenstände gegeben sind, während die theologischen Sätze restlos Folgerungen, also aus den Prinzipien abgeleitete Objekte darstellen. Trotz aller natürlichen Beweise besitzen demnach diese Wahrheiten nicht jene Gegenständlichkeit, die den geoffenbarten natürlichen Objekten, z. B. dem Dasein Gottes, seinem natürlich erkennbaren Wesen und seinen Eigenschaften, eigen ist. Es wird durch die Verbindung mit den natürlichen Beweisen nur *die Dunkelheit des Glaubens in etwa gemäßigt* und die Angabe der Offenbarung auch in einem dem Verstand mehr angemessenen Licht geschaut.

Andere Gegenstände sind in bezug auf ihre Existenz in natürlichen Erkenntnismitteln deshalb nicht abgebildet, weil die Natur sie bloß *zu ahnen* vermag. Was die Erbsünde ist, kann zwar von der Natur nicht einmal ahnungsweise bestimmt werden. Ihr Wesen setzt ja den geheimnisvollen Ratschluß Gottes von der Erhebung der Menschheit in eine höhere, übernatürliche Ordnung, wie auch den Verlust der Gnade für alle Nachkommen Adams voraus. Kein natürlicher Beweis reicht aus, um uns auch nur in die Vorhalle solcher Erkenntnisse zu führen. Aber auf Grund der Zeugnisse der Geschichte können wir mit Thomas hinter dem Zustand, in dem die Menschheit sich gegenwärtig befindet,

eine Katastrophe ahnen. Man kann nur sehr schwer annehmen, daß das Elend, dem die Menschheit unterworfen ist, auf Gottes schöpferischen Ratschluß zurückgeführt werden sollte. Unsere natürliche Erkenntnis von der Güte Gottes und von der Wohlordnung der menschlichen Natur kann sich mit einer solchen Annahme nicht befreunden. Deshalb schließt Thomas, daß « quaedam probabilia signa peccati originalis » dem Menschengeist natürlicherweise zu Gebote stehen [1]. Die Tatsache der Offenbarung wird geglaubt, wie auch das Wesen der Erbsünde; aber *in ihrer Gegenständlichkeit sind natürliche Züge zu finden, die nach der Mitteilung Gottes das Geheimnis ähnlich beleuchten*, wie wir dies im vorher besprochenen Fall beobachtet haben.

Es gibt schließlich Gegenstände, die in natürlichen Erkenntnismitteln in bezug auf das Dasein und Sosein abgebildet werden könnten, trotzdem dies tatsächlich nicht geschehen ist. Solcher Art ist z. B. die *Engelwelt.* Es kann dieselbe nur aus der Offenbarung sicher erkannt werden, weil der menschliche Verstand natürlicherweise nur die logische Wesenheit der reinen Geister erfassen kann, also nur so viel zu behaupten vermag, daß ihre Existenz möglich ist. Er kann aber für deren reale Wesenheit keine Stütze finden, da diese entweder aus unmittelbarer Wahrnehmung des Gegenstandes, oder auf Grund von realen Tatsachen gebildet werden kann, mit denen sein Bestand in kausalem Zusammenhang steht. So ist es z. B. bei der Erkenntnis Gottes, von dem der Verstand nicht bloß einen Begriff von logischem, sondern von realem Werte bilden kann [2]. Auf Grund der ursächlichen Zusammenhänge können wir daher auf die wirkliche Existenz Gottes schließen. Die Engel aber stehen mit der Sinnenwelt in keiner natürlich nachweisbaren ursächlichen Verbindung. Deshalb ist ihre Wirklichkeit mit natürlichen Erkenntnismitteln nicht nachweisbar. An sich wäre ein solcher Zusammenhang möglich, wie dies z. B. Aristoteles in der Bewegung der Himmelskörper vermutet hatte. Mangels einer solchen Verbindung kann uns daher über die Existenz der Engel nur die Offenbarung Gewißheit geben. Sie ist ein Geheimnis niedrigster Ordnung, nach dessen Mitteilung die Begründung durch den Verstand [3] in volle Kraft tritt. Die Engellehre, wie sie der Aquinate bietet, erscheint von seiten der Natur als vollends gerechtfertigt.

[1] C. G. IV 52.
[2] Vgl. Der Thomistische Gottesbegriff, S. 72.
[3] I 50, 1.

6. Übernatürlichkeit der Praeternaturalia

Man kann unter den Gegenständen der Erkenntnis Gottes noch den sog. Praeternaturalia eine besondere Aufmerksamkeit widmen. Hiebei denken wir hauptsächlich, ja als Theologen ausschließlich an die *dona integritatis*. Sie sind in sich nicht übernatürlich, weil sie nur das Aufscheinen dessen darstellen, was zwar der realen Potenz nach in der Natur vorhanden ist, dessen Verwirklichung aber Hindernisse entgegenstehen, deren Entfernung zwar das Eingreifen eines höheren Agens erheischt, dessen Tätigkeit jedoch mit Rücksicht auf die Wirkung noch nicht als übernatürlich gekennzeichnet wird [1]. Die Seele ist die Form des Leibes. Sie verleiht ihm Sein und Leben. Sie ist in sich unsterblich, so daß ihrerseits kein Hindernis vorhanden ist, auch dem Leib die Unsterblichkeit zu verleihen. Es wird durch dieselbe nur das verwirklicht, was im Energiebereich der Seele bereits vorhanden war. Nur die natürliche Potenzialität des Leibes (in sensu diviso) wird durch die tatsächliche Formungskraft der Seele ergänzt. Greift also eine höhere Ursache ein und ermöglicht dies auch von seiten des Leibes, so geht die Wirkung über die Grenzen der Natur nicht hinaus. Der Leib ist seinerseits auch geneigt, die Gestaltungskraft der Seele in jedem möglichen Maße aufzunehmen. Es wird also durch die Gabe der Unsterblichkeit nur ein desiderium naturale verwirklicht. Dasselbe ist auch von den übrigen Gaben zu sagen. Die natürliche Ordnung erheischt, daß die höheren Kräfte die niedrigeren beherrschen. Der Möglichkeit nach ist dies in der führenden Rolle des Verstandes und des Willens gewährleistet. Es sind also nur die niedrigeren Fähigkeiten zu heilen und zu kräftigen, damit die Herrschaft des Geistes vollends verwirklicht werde. Da ferner die niedrigen Tätigkeiten nicht selbständig, sondern Teile des *einen* Suppositums sind, entsprechen sie ihrem Zwecke nur dann vollständig, wenn sie dem allgemeinen Wohl desselben untergeordnet sind. Es geht daher wieder nur ein desiderium naturale in

[1] Sie werden aber zu übernatürlichen Gegebenheiten dadurch, daß sie in den Dienst der Urgnade gestellt werden und deren volle Entfaltung ohne Hindernis von seiten der Natur ermöglichen. So sind sie naturalia quoad rem, sed supernaturalia quoad modum ex ordinatione ad principium supernaturale. In dieser Hinsicht können wir demnach sagen, daß die Verwirklichung der dona integritatis in der tatsächlichen Ordnung Gott als auctor gratiae zuzuschreiben ist, so daß sie auch supernaturalia quoad modum ex parte causae efficientis waren.

Erfüllung, wenn die Wohlordnung aller menschlichen Kräfte verwirklicht wird. *An sich sind also die dona integritatis weder naturalia noch supernaturalia, sondern praeternaturalia, wenn sie auch in ihrer tatsächlichen Erscheinung supernaturalia quoad modum genannt werden müssen.* Die Übernatürlichkeit kommt ihnen aber nicht auf Grund eines inneren, sondern nur eines äußeren Prinzips zu. In sich sind sie Gegenstand des desiderium naturale, welches nicht eine reine potentia obedientialis, sondern eine in den Naturprinzipien begründete Möglichkeit darstellt. Deshalb können sie in der Natur vergegenständlicht werden, wenn auch nicht nach der wirklichen, sondern in einer real möglichen Existenz. Die geheimnisartige Verborgenheit umgibt sie demnach nur in bezug auf den Ratschluß Gottes, in welchem seine Absicht, sie zu verwirklichen oder davon abzusehen, enthalten ist.

7. Übersicht über die Grade der Übernatürlichkeit

Wollen wir nun die besprochenen Objekte vom Standpunkt des Einflusses der Natur auf ihre Gegenständlichkeit und Vergegenständlichung übersichtlich ordnen, so ergibt sich nachstehende Reihenfolge:

I. Die Offenbarung enthält Angaben, zu deren Gegenständlichkeit und Vergegenständlichung *die Natur gar nichts beiträgt.* Sie dient bloß als Kanal, durch welchen die reinen Wasser der Offenbarung zu uns fließen. Das sind die innersten Geheimnisse des Wesens und der Tätigkeit Gottes, sofern sie nicht nach außen aufhellen.

II. Handelt es sich um Tatsachen, die in sich selbst, formal, als Werke Gottes vorgelegt und erkannt werden sollen, kann *die Natur* zu deren Vergegenständlichung *nicht als selbständige Ursache, sondern nur als Werkzeug der Offenbarung* beitragen.

III. Angaben, die auf die übernatürliche Erkenntnis der Tatsache folgen, d. h. nachdem sie in der Offenbarung aufscheinen, können ihre Gegenständlichkeit und Vergegenständlichung *auch der Natur verdanken:* sie können bewiesen werden, was bei den ersten zwei Gruppen in bezug auf die formale Erkenntnis nie der Fall sein kann. Hierbei kann es verschiedene Möglichkeiten geben:

a) Die Natur vermag die Vergegenständlichung vollends zu bewirken; aber nur in der Kraft der Offenbarung kann sie den Zweifel über zwei gegensätzliche Angaben lösen.

b) Die Natur wird in die Gegenständlichkeit der Objekte aufgenommen, aber so, daß ihre an sich bloß ahnungsweisen Angaben durch die Offenbarung Sicherheit erhalten.

c) Die Natur bietet reale Möglichkeiten zur Vergegenständlichung; aber nur durch die Offenbarung werden dieselben zu wirklich wertvollen Erkenntnissen gestaltet.

In allen diesen Fällen ist die Natur selbständige Ursache, richtiger Mitursache der Vergegenständlichung in bezug auf die inneren Züge des Objektes, keineswegs aber der tatsächlichen Erscheinung und Aufhellung derselben. Diese ist einer äußeren Ursache, d. h. der Offenbarung vorbehalten. Aus diesem Grunde handelt es sich hier um Geheimnisse im weiteren Sinn; sie sind übernatürlich von seiten der äußeren Ursachen (causa efficiens vel finalis); ihrem Grundwerte nach sind sie natürlich, weil sie in geschaffenen Erkenntnismitteln ausgedrückt werden können. Da sie aber in ihrer Ganzheit dem geschöpflichen Blick verborgen sind, gehören sie zu den Geheimnissen und zur übernatürlichen Ordnung nicht ab intrinseco, sondern ab extrinseco. Sie erheischen die Offenbarung nicht kraft ihres inneren Inhaltes, sondern auf Grund eines relativen Unvermögens der Natur, die volle Vergegenständlichung zu bewirken.

Die ersten zwei Gruppen (I u. II) widerstehen jeder natürlichen Vergegenständlichung kraft ihres innersten Seinsgehaltes und können nur auf Grund der Offenbarung Gegenstand der geschaffenen Erkenntnis sein. Alle Arten der Geheimnisse stimmen darin überein, daß sie Glaubenswahrheiten sind, wenn auch nicht im gleichen (univoce), sondern bloß im analogen Sinn. *Für die Theologie und die allgemeine Weltanschauung sind sie Prinzipien,* die aus natürlichen Wahrheiten nach jenen Zügen nicht abgeleitet werden können, die aus der Offenbarung stammen. In bezug auf diese Züge kann das Band zwischen ihnen und der zu vergegenständlichenden ersten Wahrheit nicht gelöst werden: sie bleiben Gegenstand des übernatürlichen Glaubens; die Begründung ist bei allen Arten der Geheimnisse auf die Veritas prima zurückzuführen. Der vergegenständlichende Einfluß der Natur besteht demnach bei ihnen nur in einer sehr beschränkten Form. Für sich, im Lichte der Natur betrachtet, leuchten sie nach ihrer eigenen Wahrheit als Ahnung auf; sie bieten bloß mehr oder weniger Probabilität. Sie reizen auf diese Weise die Wißbegierde, vermögen aber dieselbe nicht zu befriedigen und können die Seinsvollendung des Verstandes nicht bewirken. Dies ist der Offenbarung vorbehalten. Ge-

langen sie aber durch dieselbe in den Bannkreis der Veritas prima, so erhalten sie eine neue, relative Erkennbarkeit, und erscheinen als formale Gegenstände im Lichte der ewigen Erkenntnismittel. Soweit sie in deren Bannkreis gezogen werden und daselbst verbleiben, heißen sie im verschiedenen Grad Geheimnisse, und sind übernatürliche Bestände. Manche werden hierdurch (wie die Gruppe II) gänzlich übernatürliche Angaben (supernaturale quoad rem), nicht in sich, sondern infolge der Verbindung mit dem substanziell übernatürlichen Licht und Erkenntnismittel, welches die Natur bloß als Werkzeug seines Aufleuchtens verwendet. Deshalb nennen wir diese Angaben der Offenbarung *supernaturalia quoad modum, quoad rem vero ex coniunctione.* Quoad modum, weil für die Mitteilung die Offenbarung notwendig ist; quoad rem, weil die vollständige formale Vergegenständlichung nur im Lichte der ersten Wahrheit geschehen kann; ex coniunctione endlich, weil die natürlichen Erkenntnismittel auf ihrem eigenen Gebiet eine gewisse Beweiskraft haben, die in Verbindung (in werkzeuglicher Verwendung) mit der Veritas prima zur Aufhellung eines rein übernatürlichen Bestandes geeignet ist. Bei der werkzeuglichen Mitwirkung ist aber das Instrument nicht in eigener Kraft tätig und beeinflußt infolgedessen die Wirkung nicht nach ihrer Artbestimmtheit. Im Gegenteil: selbst das, was in derselben dem Werkzeug zuzuschreiben ist, wird in die Seinsbestimmung gezogen, die der selbständigen Ursache entspricht. In diesem Sinne verstehen wir die Übernatürlichkeit solcher Gegenstände ex coniunctione.

Die zur Gruppe III gehörigen Angaben sind alle *übernatürlich quoad modum, d. h. in bezug auf die Mitteilungsweise.* Sie leuchten als Wirklichkeiten nicht im Lichte der Natur auf, sondern in dem der Offenbarung, also in der Wahrheit eines äußeren Prinzips. Der Einfluß desselben ist indessen auf die Gegenständlichkeit des ganzen Komplexes nicht ausschließlich, und auch die natürlichen Erkenntnismittel werden bei der Aufhellung der Objekte nicht als bloße Werkzeuge benützt. Ihre Angaben werden durch die Offenbarung einseitig bestimmt, oder wenn sie ihr nicht vorangingen, wird die Möglichkeit unangetastet belassen, daß sie kraft der natürlichen Erkenntnismittel vergegenwärtigt werden können. Mit anderen Worten: *Die natürliche Vergegenständlichung oder deren Möglichkeit wird nicht so in den Bannkreis der ersten Wahrheit gezogen, daß ihre eigene Kraft und ihr Inhalt an die Art der substanziellen Übernatürlichkeit gezogen wäre.* Die Angaben bleiben ihrem eigenen Werte nach natürlich und bloß in der Form der Mit-

teilung sind sie übernatürlich. Alle diese Objekte kann die Natur erkennen und vergegenständlichen, aber nicht so, wie dies kraft der Offenbarung geschieht. Die Natur bleibt beim Zweifel oder bei der Ahnung stehen; die Offenbarung entscheidet und führt die Vergegenständlichung zu Ende. Man kann also sagen, daß die Natur auf diesem Gebiete und einem solchen Subjekt gegenüber unvermögend ist, obwohl sie sonst in ähnlich beschaffenen Objekten sich zurechtfindet. Man kann dies in folgender Formel ausdrücken: *supernaturale quoad subiectum vel quoad materiam, naturale quoad rem.* Als solche Gegenstände sind *a* und *b* der Gruppe III zu werten.

Eine eigene Stelle nimmt *c* in der gleichen Gruppe III ein. Bei diesen Objekten müssen wir der Natur einen weiter und tiefer gehenden Einfluß zugestehen, als bei *a* und *b*. Von seiten der Materie steht einer Vergegenständlichung nichts im Wege, da, wie wir gesehen haben, die real begründete Potenzialität in Form eines natürlichen Verlangens durchaus nicht fehlt. Die reale Möglichkeit wäre infolgedessen gegeben. In dieser Hinsicht mußte man solche Gegebenheiten rein natürlich nennen: naturale quoad rem. Da aber der Verstand nicht alle Voraussetzungen und Prinzipien zur Verwirklichung des desiderium naturale aufzuweisen vermag, kann er die rein natürliche Vergegenständlichung nicht vollziehen. Aber auch die Zuhilfenahme eines übernatürlichen Eingriffes kann nicht als eine unbedingte Notwendigkeit nachgewiesen werden. Deshalb bleibt der Verstand bei dem Urteil stehen: praeternaturale quoad rem. Man kann auch die Hypothese aufstellen, daß der unversehrte Zustand der Natur der ursprüngliche war, der jetzige aber eine Alters- und Krankheitserscheinung der Menschheit darstellt. Die Offenbarung versichert uns eindeutig, daß dies der Fall war, aber nicht im Interesse der Natur allein, sondern auf Grund ihrer Hinordnung zu einem höheren, übernatürlichen Ziel. In dieser Hinsicht leuchten sie als übernatürliche Gegebenheiten auf: *die Natur vermag sie zu vergegenständlichen, aber nicht so und in jener Leuchtkraft, wie die Offenbarung, d. h. in der Hinordnung zum übernatürlichen Ziel: supernaturale quoad modum, naturale (praeternaturale) quoad rem.* Die Modalität bezeichnet hier die äußeren Prinzipien, sowohl der Mitteilung (Offenbarung), als auch der Zielsetzung nach. In dieser Hinsicht haben die Objekte des natürlichen Verlangens eine Seinsweise, die den geschaffenen Erkenntnismitteln nicht zugänglich ist, und kraft deren sie eine Art von Geheimnissen darstellen.

Eine ähnliche Übernatürlichkeit finden wir überall, wo rein natür-

liche Bestände nicht nach den Naturgesetzen hervorgebracht (α), oder wo Werke der Natur zu einem übernatürlichen Zwecke hingeordnet werden (β), oder im Dienste eines Geheimnisses stehen (γ). Beispiele von (α) sind manche *Wunder*. Für (β) kann man die Unterordnung der *moralischen Tugenden* unter den leitenden und zum letzten Zweck ordnenden Einfluß der Liebe anführen. Die sog. theologischen Tugenden sind substanziell übernatürlich (supernaturale quoad rem) ; jene aber, die unter ihrem Einfluß stehen, weisen in Form von Beziehung eine neue Seinsweise auf : sie sind in ihrer Färbung übernatürlich (supernaturale quoad modum). Zur Veranschaulichung von (γ) weisen wir auf die Einrichtung der *Kirche* hin. Die Kirche gehört ihrem Wesen nach zu den höchsten Geheimnissen, die der Apostel nur durch den Vergleich mit der in Christus verwirklichten Vereinigung der Gottheit und der menschlichen Natur veranschaulichen will. Ihre äußere, sichtbare Erscheinung ist ein Geheimnis, welches zur Gruppe II gehört. Ihre Einrichtung (Hierarchie, Monarchie, unfehlbar leitende Autorität usw.) sind bloß Folgen, ohne welche sie als gesellschaftliche Gestaltung von Menschen nicht bestehen könnte. Sie sind in einer anderen Form bei jeder wohlgeordneten Genossenschaft vorhanden. Stehen sie aber im Dienst des erwähnten hohen Geheimnisses, und soll in ihnen dessen übernatürliche Kraft aufleuchten, so stellen sie auch in sich übernatürlich gefärbte Bestände dar : supernaturale quoad modum ex parte finis, ja auch von seiten der Wirkursache, da sie in einer Verfügung Christi begründet sind und kraft seines Beschlusses bestehen. So kommt in ihnen die natürliche Klugheit, welche die profanen Genossenschaften mit ähnlichen Einrichtungen stützen will, in einem übernatürlichen Lichte zum Ausdruck.

Die natürlichen Erkenntnismittel ebnen den Weg zu den übernatürlichen Wahrheiten, aber den wirklichen Übertritt zu ihnen vermögen sie nicht zu bewirken. Sie können denselben inhaltlich ganz fremd bleiben und sie nur in der Umrandung aufhellen : die beiden Ordnungen sind durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt. Sie können aber auch dazu beitragen, daß man die Offenbarung und ihre Angaben gleichsam für ganz natürlich erachtet. Nicht als ob sie wie eine Forderung der Natur erscheinen würden, sondern weil durch die natürliche Erkenntnis der Verstand so vorbereitet wird, daß die Stimme der Offenbarung wie selbstverständlich gehört und aufgenommen wird. Mag dies auf Grund der natürlichen Erkenntnismittel vor der Offenbarung aufscheinen oder ihr nachfolgen, in beiden Fällen werden die Hinder-

nisse für die Annahme des Glaubens oder für das Festhalten an ihm entfernt. Der Verstand erwartet gleichsam von der Offenbarung die Erfüllung seiner Ahnungen oder gibt seine natürlichen Kenntnisse willig hin, um durch sie kraft des übernatürlichen Lichtes in den Besitz von Wahrheiten zu gelangen, die für ihn von großem Interesse sind, aber nur in der ersten Wahrheit vergegenständlicht werden können. *In allen Fällen trägt die Natur zur Aufhellung der übernatürlichen Gegenstände etwas bei, und je weniger sie dies in eigener Kraft leistet, umso einleuchtender ist die Vergegenständlichung in den übernatürlichen Erkenntnismitteln und umso weniger kann die Natur als Bestandteil des Geheimnisses gelten.* Auch in umgekehrter Richtung ist dies wahr. Je mehr die Natur in eigener Kraft wirkt, umso geringer ist der übernatürliche Wert der einzelnen Angaben.

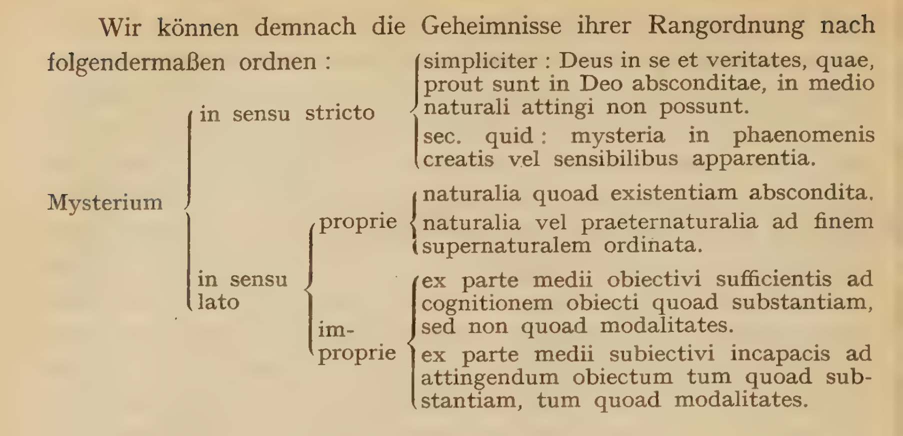
Die bisher besprochenen Geheimnisse gehören in diesen Bereich der Wahrheiten *direkt* und *an sich*, kraft des eigenen Gehaltes. Betrachtet man aber die Frage vom Standpunkt der Offenbarung aus, so wird man auch eine weitere Art der Geheimnisse anerkennen müssen, die nur *indirekt* und im *uneigentlichen Sinne* (inproprie) so genannt werden. Inhaltlich sind sie rein natürliche Wahrheiten, die aber in einem beschränkten Sinne verborgen sind, und so zu den Gegenständen der Offenbarung gehören können. Sie lassen sich in *zwei Gruppen* unterscheiden.

Die einen sind verborgen und weisen eine gewisse Undurchdringlichkeit für den *menschlichen Verstand in der ganzen Ausdehnung* auf, da *die angemessenen Erkenntnismittel desselben nicht geeignet sind, den ganzen Seinsgehalt der Gegenstände aufzuhellen.* Hieraus ist es zu erklären, daß nur die allerwenigsten natürlichen Wahrheiten ihrem vollen Inhalte nach erkannt werden können. Auch die Wesenheiten der Dinge sind uns nur in allgemeinen Umrissen bekannt. Eine allumfassende, komprehensive Erkenntnis ist nicht möglich. Daher ist die Natur voll von Geheimnissen, und wir fühlen die Beschränktheit unserer Erkenntnis in jeder Beziehung. Noch mehr ist dies der Fall, wenn das Erkenntnismittel den Gegenstand nicht nach seinen ureigenen Zügen aufzuhellen vermag. Das Geheimnisvolle wächst, sowohl in sich, als auch in seinen Beziehungen und Vergleichen mit anderen Gegenständen. So umgibt die Verborgenheit und das Geheimnisvolle unsere ganze natürliche Erkenntnis von Gott. Sie ist hell und sicher und wird vom Bewußtsein begleitet, daß wir in ihr alles erhalten, was die Natur zu bieten imstande ist. Aber man muß auch gestehen, daß die Probleme

umsomehr wachsen, je mehr man in diese Wahrheiten einzudringen sucht und schließlich einsieht, daß eine Lösung derselben bis zur vollen Durchsichtigkeit nicht möglich ist. So hat z. B. Card. Zigliara, vielleicht einer der größten Thomisten, das Problem der menschlichen Freiheit unter dem Einfluß Gottes « mysterium » genannt. Wenig verständige Gelehrte haben ihm dies übel angerechnet, aber damit zugleich von ihrer oberflächlichen Einstellung Zeugnis abgelegt. Die natürlichen Erkenntnismittel haften im vollsten Sinn und Umfang für die Tatsache des Einflusses Gottes, wie auch für die Freiheit. Sie können indessen die Modalitäten nicht aufhellen, wie die Verbindung der beiden Tatsachen sich gestaltet. Dies aus dem einfachen Grunde, weil das *eine* Prinzip (Gott und sein Einfluß) nicht in sich, nach eigenen Zügen, bekannt ist. Deshalb umgibt den ganzen Komplex eine geheimnisvolle Dunkelheit. Werden solche Gegenstände in die Offenbarung aufgenommen, so hört das Verborgene nicht auf, und die natürliche Erkenntnis wird nicht durch die Einsicht in das « Wie » ergänzt. Sie erhält bloß die Versicherung auch von seiten der Offenbarung, daß ihre Feststellungen in bezug auf die Tatsache der Freiheit ganz verläßlich sind.

Eine zweite Gruppe bilden die Wahrheiten, die von seiten des erkennenden *Subjektes* in Dunkelheit gehüllt sind. Sie hellen im Lichte der Offenbarung im Interesse des Heiles solcher Subjekte auf, damit sie auch in dieser Beziehung eine leichte Orientierung finden können. Sie sind rein natürliche Wahrheiten (quoad rem et quoad modum) und werden nur auf Grund von Nebenumständen (per accidens) in die Offenbarung aufgenommen. Der Zweck ihrer Offenbarung ist : ad maiorem manifestationem mysteriorum. Dies deshalb, weil in ihnen entweder die Voraussetzungen (praeambula fidei, motiva credibilitatis) der Übernatur mitgeteilt werden, oder weil sie ein leichteres Verständnis der Geheimnisse ermöglichen. So ist man z. B. unter Voraussetzung der natürlich erkennbaren Einheit Gottes leichter geneigt, das Geheimnis der Dreieinigkeit anzunehmen. Die Natur versichert den Verstand von der Einheit des Wesens. Da sie aber dasselbe nicht voll aufzuhellen vermag, sieht der Verstand ein, daß in Gott etwas Geheimnisvolles, wie es die Subsistenz in drei Personen ist, gar nicht unerwartet kommt.

Wir können demnach die Geheimnisse ihrer Rangordnung nach folgendermaßen ordnen:

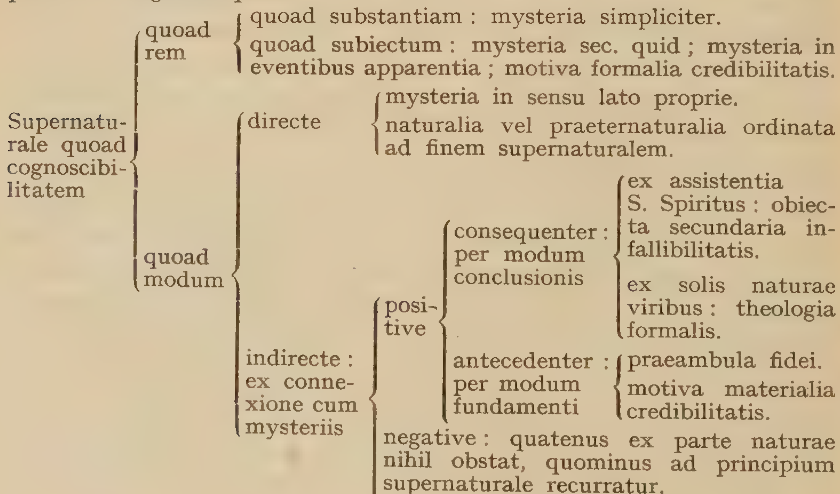


8. Begriffsbestimmung der Geheimnisse nach der Rangordnung ihrer Übernatürlichkeit

Dem Gesagten entsprechend können wir den Grad der Übernatürlichkeit der Geheimnisse bestimmen, wobei die Reichweite der natürlichen Vergegenständlichung maßgebend ist. Da es zum Wesen der Geheimnisse gehört, daß sie einfachhin oder in verschiedenen Abstufungen über die natürlichen Erkenntnismittel erhaben sind, geben wir folgende Übersicht:

Conspectus supernaturalis quoad cognoscibilitatem,

quod ex eo sic appellatur, quia per medium naturale simpliciter vel sec. partem attingi non potest.



Wir fügen dem vorstehenden Schema einige erläuternde Bemerkungen bei, damit in dieser wichtigen Frage jede Zweideutigkeit vermieden werde. Daß wir diese zumeist in der lateinischen Terminologie vorlegen, dürfte entschuldbar sein.

I. Supernaturale *quoad rem:* bezeichnet die Zugehörigkeit zur übernatürlichen Ordnung auf Grund des eigenen inneren Seinsgehaltes. Als Gegenstand bildet das so bezeichnete Sein einen ureigenen Bestand der übernatürlichen Ordnung.

II. Supernaturale *quoad modum:* diese Art ist der übernatürlichen Ordnung bloß zugewiesen, von außen her angegliedert.

Mit dieser Unterscheidung wollen wir nicht sagen, daß in der ersten Gattung die Aufnahme durch die Gnade keine Rolle spielt. Im Gegenteil. *Wir beachten bloß die innere Beschaffenheit der mitgeteilten Gabe oder Erkenntnis, und so sagen wir, daß im ersten Falle ein Urbestand der übernatürlichen Ordnung vorliegt, im anderen aber eine in sich natürliche Gegebenheit auf Grund einer Verbindung mit übernatürlichen Prinzipien übernatürlich genannt wird* [1].

Die einzelnen Unterabteilungen von I. sind folgende:

1. Supernaturale *quoad substantiam:* ad quod attingendum medium naturale nullo modo sufficit, imo et post revelationem nonnisi ut instrumentum in sensu lato concurrit. Est id, in cuius esse obiectivo formali rationes naturales non inveniuntur; vel ad cuius obiectivationem natura nihil conferre valet: tota obiectivatio formalis ad Veritatem primam est reducenda: *mysteria simpliciter* [2].

2. Supernaturale *quoad subiectum:* ad quod formaliter attingendum medium naturale non sufficit, concurrit tamen et deservit per modum instrumenti in sensu stricto. Obiectivatio materialis (sec. quandam inferiorem rationem, vel ex parte ambientis) est a natura, formalis vero a Veritate prima utente natura tamquam instrumento; vel in cuius esse obiectivo materiali natura invenitur: *mysteria sec. quid*, mysteria in phaenomenis naturalibus apparentia, inter quae praecipium

[1] Die hier verwendete Gegenüberstellung von « quoad rem » und « quoad modum » darf nicht verwechselt werden mit einer andern gleichlautenden Terminologie, wo aber « quoad rem » die reinsten Wesenszüge bezeichnet, « quoad modum » jedoch deren mehr oder weniger vollkommenes Aufscheinen, sei es in sich, sei es in ihrer Umgebung und in ihren äußeren Prinzipien.

[2] Sunt supernaturalia simpliciter, tum quoad rem, tum quoad modum (im Sinne der zweiten Gegenüberstellung).

locum habent motiva formalia credibilitatis (miracula, prophetiae etc. prout lumine divino apparent) [1].

Die Arten der Gruppe II sind insofern mannigfach, als in ihnen die Natur verschiedenartig vertreten sein kann.

1. Supernaturale *quoad modum directe:* principium trahens talia obiecta ad ordinem supernaturalem est ipsa revelatio divina. Hae veritates non ex se sunt absconditae, sed propter defectum medii, insufficientis ad ostendendas quasdam modalitates obiectorum. Sunt igitur naturalia quoad rem, sed supernaturalia quoad modum ex quibusdam adiunctis suae essentiae, quae per solam revelationem detegi possunt. Die Übernatürlichkeit solcher Bestände ist also immerhin noch hoch einzuschätzen, da nur ein äußeres, an sich übernatürliches Prinzip die Dunkelheit, in die sie eingehüllt sind, oder die Unsicherheit, die sie umgibt, aufzuheben und ihre wertvolle Erkenntnis sicherzustellen vermag [2]. Demgemäß unterscheiden wir zwei Formen der direkt zugewiesenen Übernatürlichkeit:

a) Ad cuius existentiam attingendam medium naturale non sufficit, post revelationem tamen lumine rationis naturalis quidditative cognosci et demonstrari potest: *mysteria in sensu lato;* futura contingentia.

b) Ad quod certitudinaliter attingendum medium naturale non sufficit, bene tamen quoad quandam probabilitatem: *praeternaturalia naturae humanae*; cogitationes cordium, obiecta quoad locum procul distantia.

Diesen Gegenständen gegenüber ist also die Natur ohne übernatürliche Hilfe (revelatio activa) ohnmächtig. Nur auf Grund derselben vermag sie ihr Können zu zeigen oder von demselben sich zu versichern.

2. Supernaturale *quoad modum indirecte:* der indirekt in das übernatürliche Gebiet verwiesene Bestand entlehnt seine Eigenart der revelatio passiva, d. h. den geoffenbarten Geheimnissen. Je inniger die Verbindung mit denselben, je weniger die Natur als selbständiger Faktor in Betracht kommt, umso höher ist der Grad der Übernatürlichkeit, wie auch umgekehrt. Jede Wahrheit, die irgendwie die Kraft besitzt, auf einen übernatürlichen Inhalt hinzuweisen, gehört in diese Kategorie des Übernatürlichen. Es gibt Wahrheiten, die diesen Hinweis

[1] Supernaturale quoad rem reductive (ex coniunctione), quoad modum simpliciter.

[2] Naturale quoad substantiam, supernaturale quoad modum.

in ihrem Schoße tragen, wie jene, die folgerungsmäßig mit der Offenbarung zusammenhängen (positive pure). Andere führen zur Annahme des Übernatürlichen auf Grund eines weiteren (meistens ex absurdo) Schlusses (positivo-negative), und schließlich gibt es solche, die dies positiv nicht befürworten, aber auch nicht behindern.

Demnach finden wir in dieser Gattung die folgenden Unterabteilungen :

a) *Positive:* quod ita connectitur cum veritatibus revelatis, ut absque eis sec. propriam cognoscibilitatem vel absolute, vel relative nullum valorem habeat. Das natürliche Erkenntnismittel ist hinreichend, um den Inhalt der Offenbarung umrandungsweise aufzuhellen oder in ihren Vorhof zu führen. Man kann also jede Gegebenheit, die irgendwie zur Erkenntnis der Übernatur beitragen kann, indirekt übernatürlich nennen. Unter dieser Übernatürlichkeit verstehen wir die eigentümliche Beschaffenheit einer Wahrheit, kraft welcher das Übernatürliche sich in ihr widerspiegelt und so zu dessen Erkenntnis führen kann. Dies kann in zweifacher Form geschehen : *a*) im Anschluß an die schon erfolgte Offenbarung (consequenter ad revelationem), deren verborgener Inhalt gelegentlich zum Vorschein gebracht wird ; *b*) als Wegweisung zur Offenbarung (antecedenter), die der menschlichen Auffassung näher gebracht werden soll.

α) *Consequenter* (ad veritates revelatas) : quod in sua propria veritate absque ordine ad mysteria intelligi non potest. Haec namque sunt principia, ex quibus conclusiones deducuntur atque tali modo trahuntur ad ordinem supernaturalem. Hoc opus deductionis aut ad vires naturae reducendum est, aut requirit ad suam infallibilitatem assistentiam Spiritus Sancti.

Bei dieser Art des Übernatürlichen spielt die Natur, wenigstens bei der Untersuchung und Schlußfolgerung, eine selbständige Rolle, und so beeinflussen ihre Erkenntnismittel die Vergegenständlichung der Bestände. *Die formal reale Gegenständlichkeit hängt indessen von den übernatürlichen Prinzipien ab, durch welche diese Wahrheiten selbst nach ihrem natürlichen Gehalt in den Bereich des Übernatürlichen gezogen werden.* Somit stellen sie ein supernaturale quoad modum indirecte et positive dar. In diesem Sinne kann die formale Theologie übernatürlich genannt werden, obwohl ihre Erkenntnismittel und die Erkenntnisweise natürlich sind. Das Prinzip zieht alles in seinen Bannkreis, und überstrahlt das ganze Werk mit dem Lichte des Übernatürlichen. Ebenso kann man sagen, daß, wenn die Eignung der Natur, Trägerin von übernatür-

lichen Wahrheiten zu sein, einmal erkannt ist, auch diese selbst dem Niveau des Verstandes näher gebracht werden und gleichsam konnatural erscheinen. Die Theologie vermag die eigentlichen Mysterien nicht zu beweisen, d. h. in natürlichen Erkenntnismitteln zu vergegenständlichen, aber sie kann dieselben dem Verstand näher bringen. *Die Mysterien bleiben quoad rem unverändert Geheimnisse; aber auf Grund der angewandten natürlichen Erkenntnismittel erhalten sie eine solche Klarheit und äußere, der Natur entlehnte Durchsichtigkeit, daß ihre Übernatürlichkeit gleichsam geringer erscheint, als wenn sie für sich allein betrachtet werden.* Wegen der gegenseitigen Durchdringung von Natur und Übernatur nennen wir die theologischen Folgerungen supernaturalia quoad modum. Auf das gleiche Niveau sind auch die Urteile des gläubigen Gemütes zu stellen, die sich auf die Wertung der Natur beziehen. Im Lichte der Gaben des Heiligen Geistes werden die Ereignisse des täglichen Lebens wie auch die ganze Geschichte ganz anders beurteilt, als wenn sie bloß für sich betrachtet werden. Es leuchtet in ihnen der Wille Gottes auf. Der Allmächtige, der die Pläne der Völker überschaut und alle ihre Absichten mit einer gottwürdigen Souveränität « verlacht » [1], gibt dem Gläubigen die Prinzipien in die Hand, nach welchen er das ganze Geschehen beurteilt und in einem höheren Licht sieht. In diesem Sinne sprechen wir von dem übernatürlichen Leben der Gläubigen, und auf diese Weise wird ihr natürliches Leben Träger von übernatürlichen Beziehungen.

Von den theologischen Folgerungen unterscheiden sich die sekundären Gegenstände der Unfehlbarkeit dadurch, daß bei dem Endurteil nicht die natürlichen Motive, sondern der dem kirchlichen Lehramt zugesicherte Beistand des Heiligen Geistes maßgebend ist. Die natürliche Untersuchung kann zum gleichen Resultat führen, bleibt aber immer fehlbar, während das genannte Urteil der Kirche unfehlbar ist [2].

β) *Antecedenter* (ad mysteria ; concludendo) : quod aptum est ad aperiendam viam pro cognoscenda veritate revelationis et pro acceptatione ipsius.

Betrachtet man die sog. *praeambula fidei* in sich, so sind sie rein natürliche Wahrheiten. In ihrem absoluten Inhalt ist nichts, was über

[1] Ps. 58, 8.

[2] Aus diesem Grunde sind weder die theologischen Folgerungen, noch die erwähnten Objekte der Unfehlbarkeit Gegenstand des reinen Glaubens. Beide werden in jenem Zwielicht betrachtet und angenommen, von dem wir wiederholt gesprochen haben. Vgl. Der Thomistische Gottesbegriff, S. 145.

sie hinausführen und die Grundlage einer höheren Vergegenständlichung bilden könnte. Bei näherer Analyse sieht man indessen, daß in ihnen nicht die volle Wahrheit zum Ausdruck gelangt, und daß sie den Weg zu einer übernatürlichen Ordnung, in der sie in hellerem Lichte und eventuell auch inhaltlich reicher erscheinen können, offen lassen. In ihren natürlichen, recht erfaßten Inhalt läßt sich das Übernatürliche ohne Schwierigkeit einbauen. In diesem ausschließlich relativen Sinne sind die praeambula fidei der übernatürlichen Ordnung zugewiesen und stellen in dieser Form eine sehr abgeschwächte Art des supernaturale quoad modum dar.

Etwas höher steht die Übernatürlichkeit der sog. *motiva credibilitatis*. Bei denselben ist eine sinnenhafte (physische oder geschichtliche) Erscheinung gegeben, ähnlich wie bei den Gottesbeweisen. Wie bei diesen, so suchen wir auch bei den außerordentlichen Erscheinungen den Erklärungsgrund. In den Gottesbeweisen steigen wir über eine Reihe von Mittelursachen zum primum movens etc. auf und bestimmen es nach den Wesenszügen, die den Wirkungen entnommen sind. Bei den außerordentlichen Erscheinungen fehlen die Mittelursachen, d. h. man kann keine solche finden, die zu deren Erklärung beitragen würden. Aber auch die Wesenszüge der Ursache können nicht bestimmt werden, da in der Wirkung nichts aufscheint, was darüber mehr Aufschluß geben könnte als die Gottesbeweise. Daß die Ursache über die Natur erhaben und von ihr unabhängig ist, können wir mit aller Sicherheit feststellen, da mittlere Ursachen keineswegs nachweisbar sind. Aber dies wissen wir schon aus den Gottesbeweisen. Hiermit ist unsere Erkenntnis über die Erscheinungen ganz natürlich. Was wir früher bloß als logische oder rein denkbare Möglichkeit behauptet haben, steht nun als reine reale Wahrheit vor uns: Gott ist ein Künstler, der auch solche Anordnungen treffen und ausführen kann, die in den rationes seminales der Natur nicht enthalten sind. Soweit ist also unsere Erkenntnis von den Wundern, von den Prophezeiungen usw., rein natürlich. Unser Denken bleibt indessen hier nicht stehen. Der Zweck der einzelnen Naturereignisse ist uns in großen, allgemeinen Zügen bekannt. Die Erhaltung der Spezies, die Sicherstellung des eigenen und des allgemeinen Wohls, sind etliche Formeln, die uns mehr oder weniger die Richtung angeben, in welcher wir die Geschlossenheit der Naturordnung suchen und bestimmen können. Aber die außerordentlichen Erscheinungen sind unter solchen Zielsetzungen nicht unterzubringen. Im Gegenteil. Infolge ihrer Außerordentlichkeit stellen sie direkt einen

Durchbruch der Naturordnung dar und sind Ereignisse, die ganz außerhalb der Natur zu stehen scheinen. Hier ist die erste Spur, die unser suchender Verstand findet, um in eine höhere, übernatürliche Welt zu gelangen. Bei den außerordentlichen Ereignissen stehen wir vor einer Zielsetzung, die über die Kräfte der Natur hinausgeht. Sie ist uns einstweilen vielleicht unbekannt, aber immerhin ausreichend, daß wir sagen können: die Erscheinung und der sie umgebende Erkenntnis-Komplex wird durch die Zielsetzung in die übernatürliche Ordnung verwiesen [1].

Wir müssen noch weiter gehen. In der Artbestimmung der Erscheinung finden wir Züge, ja manchmal ganze Anordnungen, die nicht von der Kunst der Natur Zeugnis ablegen. Wozu dieser Durchbruch der Naturordnung? Wir wissen, wie Gott seine Macht an ein ordnungsmäßiges Geschehen gebunden hat. Er zeigt hierin seine Allmacht und Majestät in einer Weise, die hinreichend ist, um das vernunftbegabte Geschöpf zur Anbetung zu bewegen und aufzufordern. *Wenn also Gott seine außerordentliche Macht zeigt und Erscheinungen von solcher Art hervorbringt, die nur seine Kunst auszudenken und zu bewerkstelligen vermag, dann müssen dieselben nicht nur nach ihrer Zielsetzung, sondern auch ihrer Artbestimmung nach in die Übernatur hineinragen.* In diesem Sinne sagen wir, daß das Wunder, die Prophetie usw. in bezug auf die Erkennbarkeit der übernatürlichen Ordnung quoad modum indirecte angehören. Sie hellen die übernatürlichen Gegebenheiten (Ursache, Zweckbestimmung) in sich nicht auf; aber sie können von deren Vorhandensein den suchenden Verstand mit

[1] Das motivum credibilitatis in jeder Form schließt in sich, daß es zum Glauben anregt. Das motivum *materiale* vermag nur den Weg zum Glauben zu ebnen. Es bleibt ganz im Rahmen der Natur und gibt von der Übernatur nur jene spärlichen Aufschlüsse, die wir im Text erwähnt haben. Nur kraft dieses Hinweises wird es seinem relativen Inhalte nach in die Sphäre der Übernatur gezogen. Das motivum *formale* credibilitatis hingegen ist entitativ übernatürlich (quoad subiectum) und ist ähnlich zu beurteilen wie jedes Geheimnis, das nach außen aufscheint. Im motivum materiale, sofern es bloß einen natürlichen Beweis darstellt, hellt die Veritas prima in sich gar nicht auf; sofern es aber in die Übernatur gezogen wird, erscheint diese bloß indirekt. Im motivum formale hingegen ist sie allein als selbständiges Erkenntnislicht maßgebend; die der Natur entlehnten Erscheinungen und Erklärungen aber haben einen werkzeuglichen Einfluß. Bei dem motivum materiale ist der formale Beweggrund der natürlich einleuchtende Beweis. Deshalb vermag es den Verstand nur in den Vorhof der Übernatur zu führen, diese selbst läßt es aber nur dann wahrnehmen, wenn das Gemüt wenigstens von den ersten Regungen der Heilssehnsucht (pius credulitatis affectus) erwärmt ist.

mehr oder weniger Sicherheit (metaphysisch, physisch, moralisch) überzeugen. Diese Qualifikation der motiva credibilitatis in bezug auf die Erkennbarkeit hindert indessen nicht, daß sie ihrem Wesensbestande nach nicht zu den verschiedenen Arten des Übernatürlichen gehören.

Der beschriebene Hinweis auf die Übernatur und das Hineinbeziehen der motiva credibilitatis in dieselbe läßt sich wissenschaftlich beweisen, setzt aber eine wohlwollende Kritik voraus. Wir sagen : eine wohlwollende, nicht eine nachsichtige Kritik. Man braucht keine wissenschaftliche Waffe abzulegen, wohl aber muß man mit einer gewissen Scheu an die außerordentlichen Erscheinungen herantreten. Sie sind ja an sich geeignet, zur Bewunderung anzuregen, da man in ihnen das Wirken einer höheren Macht unzweifelhaft feststellen kann. Nur eine Kritik, die Gott gegenüber wohlwollend, d. h. anerkennend eingestellt ist, erblickt in seiner Hand diese höhere Macht. Noch mehr gilt dies für den weiteren Aufstieg, den wir beschrieben haben. *Um bei den übernatürlichen Absichten Gottes anzukommen, ja bloß ahnen zu können, daß durch die außerordentlichen Erscheinungen die spezielle Gegenwart Gottes bezeugt und sein offenbarendes Wort hörbar gestaltet werden soll, dazu ist nur das Wohlwollen der Heilssehnsucht ausreichend.* Dieses öffnet die Augen, um das an sich schwache Aufleuchten der Übernatur wahrzunehmen. Mangels dieser Gesinnung sind diese Erscheinungen für manche wissenschaftliche Kritik wertlos, ja Gegenstände des Spottes. Wir betonen, daß die Wunder, die Prophezeiungen usw. im dargelegten Sinne keineswegs Gegenstände des Glaubens sind. Selbst das aufscheinende Übernatürliche kann nicht so qualifiziert werden. Ihre Aufgabe ist, den Verstand durch die eigene Einsicht für die höhere Erkenntnisweise vorzubereiten und den Willen lenksam zu gestalten. Es ist also nicht das Wohlwollen und die Heilssehnsucht, sofern sie aus dem Glauben stammen, für die Erkenntnis dieser Erscheinungen nötig, sondern die natürliche, durch die Leidenschaften nicht verdorbene, aufrichtige Wißbegierde. *Im Glauben werden sie angenommen, wenn in ihnen die Heilspläne der sich offenbarenden Gottheit aufleuchten.* In diesem Lichte stellt das Wunder etwas ganz anderes dar : *das Hilfsmittel Gottes, um die heilsdurstige Seele an sich zu ziehen.* In welchem Sinn die Wunder Gegenstand des Glaubens sind, werden wir später erörtern.

Noch in einem anderen Sinn kann man diese Gegebenheiten übernatürlich nennen : relativ und per accidens. Ein Verstand nämlich, der die natürliche Begründung nicht fassen kann, verhält sich zu denselben wie zu übernatürlichen Gegenständen. Sie werden also übernatürlich

genannt nicht kraft ihrer inneren Beschaffenheit, sondern bloß zufällig, mit Rücksicht auf den relativ unfähigen Verstand.

b) *Negative:* pro cuius cognoscibilitate nihil in ordine argumentorum naturalium militat, nec tamen privative contrariatur: natura nec suadet, nec prohibet acceptationem obiecti.

Von allen Arten des indirekt Übernatürlichen kann man sagen, daß sie bloß eine übernatürliche Färbung tragen, während die übrigen Gattungen entweder in ihrem Sein oder in ihren äußeren Prinzipien, also an sich, auf die höhere Ordnung hinweisen und dorthin gehören.

(*Schluß folgt.*)

Moderne Hemmnisse des Philosophierens

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo)

Philosophieren war immer eine schwierige Sache. Ist es auch wahr, daß jeder Mensch von Natur aus zum Philosophieren geneigt ist und, dieser Neigung folgend, ab und zu « philosophiert », so kommen doch verhältnismäßig sehr wenige über einen bloßen Dilettantismus hinaus. Der hl. Thomas führt in seiner Summa contra gentiles (I 4), und ebenso in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik (I n. 4]Cathala]) drei Gründe an, warum die meisten Menschen es aus sich allein niemals bis zu einer an sich möglichen natürlichen Gotteserkenntnis brächten und daher Gott nicht ohne Grund auch manche natürliche Wahrheiten übernatürlich geoffenbart habe. Als ersten Grund bezeichnet er die mangelhafte Begabung, die es manchen unmöglich mache, Gott aus der Welt zu erkennen ; zweiter Grund ist die zu große Inanspruchnahme vieler Menschen durch andere lebensnotwendige Arbeiten oder auch durch Vergnügungen, und ein dritter Grund liegt in der menschlichen Trägheit. Denn besonders die natürliche Gotteserkenntnis setzt so viele andere tiefe Erkenntnisse voraus, daß einer sich schon gehörig anstrengen muß, um sie zu erlangen.

Lebte der Aquinate heute, dann würde er diesen drei noch immer fortdauernden Hemmnissen des Philosophierens wahrscheinlich als vierten Grund das stark verminderte Interesse vieler für alles Übersinnliche hinzufügen. Und als Erklärung dafür könnte er, ohne viel Widerspruch befürchten zu müssen, den übermäßigen Einfluß anführen, den gegenwärtig drei an sich wertvolle und daher nicht in Bausch und Bogen zu verurteilende Dinge auf das Denken der Menschen ausüben. Denn in dem Umfang, in dem sie jetzt das Interesse der Menschen in Anspruch nehmen, bedrohen sie ihn gerade in dem, worin das Wesen der Philosophie und damit die wesentliche Voraussetzung jeder natürlichen Gotteserkenntnis liegt : in der Liebe zur Weisheit, das will sagen, in der Lust und Neigung, bei allem nach den letzten Ursachen zu forschen. Sie heißen : Film, Sport und Technik. Wenn wir im folgenden das Verhältnis dieser drei Dinge zur Philosophie darzustellen versuchen, so liegt uns ferne, eine Philosophie derselben schreiben zu wollen,

sondern ist unsere Absicht nur, das zu sagen, was auch ein Nichtfachmann leicht beobachten kann, um dadurch andere, die mehr Sachkenntnis besitzen, zu einer tieferen Beantwortung dieser Frage anzuregen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei gleich bemerkt, daß wir mit Film nur den « Spielfilm » meinen, wie er im Kino verwendet wird.

I. Philosophie und Film

Nach dem hl. Thomas liebt der Mensch seine Sinne aus einem doppelten Grunde : nämlich wegen der Erkenntnisse, die sie ihm verschaffen, und wegen ihrer Nützlichkeit zu anderen Zwecken. Daher gibt es eine zweifache sinnliche Lust. Vergleicht man die durch die verschiedenen Sinne dem Menschen vermittelten Erkenntnisse miteinander, dann bereitet ihm der Gesichtsinn die größte Lust, betrachtet man dagegen die Sinne unter dem Gesichtspunkte ihrer Nützlichkeit, dann glaubt der Aquinate dem Tastsinn die erste Stelle zuerkennen zu müssen [1]. Als Erkenntnisvermögen gebührt dem Gesichtsinn deshalb der Primat unter allen äußeren Sinnen, weil sein Erkennen schon eine solche Ähnlichkeit mit dem geistigen Verstandeserkennen hat, daß dieses mittels seiner veranschaulicht zu werden pflegt, ja sogar die Ausdrücke « Sehen » und « Schauen » auf das geistige Erkennen übertragen worden sind. Man kann ferner ohne Übertreibung sagen, daß durch keinen anderen Sinn gleichviele Erkenntnisse in den Menschen eingehen, wie durch den Gesichtsinn. Denn kein anderer Sinn nimmt so zahlreiche Dinge wahr wie er. Die Bedeutung des Sehens für unser geistiges Erkennen ist so groß, daß einer, der viel gesehen hat, für gewöhnlich auch für erfahren und viel wissend gehalten wird, obwohl das durchaus nicht immer der Fall sein muß. Immerhin bleibt wahr, daß ein Blinder den größten Ausfall von Erkenntnissen erleidet, und umgekehrt es besonders für einen Philosophen nichts Wichtigeres geben kann, als daß er mit offenen Augen durch die Welt geht. Als Descartes von seinem *cogito, ergo sum* aus einen unanfechtbaren Gottesbeweis

[1] S. Th. I-II 31, 6 : Sensus ... propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem : unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum ... Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. »

liefern wollte, redete er sich an : Nun will ich meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle Sinne außer Tätigkeit setzen usf. [1]. Das war die größte Torheit, die er begehen konnte. Er hätte im Gegenteil sagen sollen : Nun will ich meine Augen und Ohren weit aufmachen. Denn auch unsere geistigen Aussagen bis hinauf zu denen über Gott müssen in Einklang bleiben mit unserer täglichen Sinneserfahrung. Daß der Idealismus diese Abhängigkeit unseres menschlichen Geistes von den Sinnen geleugnet oder wenigstens entwertet hat, war sein erster großer Fehler.

Fast gleichzeitig mit dieser idealistischen Entwertung der Sinneserkenntnis kam in der Neuzeit eine ebenso extreme Überwertung derselben auf. Die Vertreter dieser Überwertungstheorie, nach der die Sinneserfahrung die alleinige Quelle unserer Erkenntnisse ist, haben sich die überheblichen Namen « Empiristen » und « Positivisten » gegeben, als ob diejenigen, die noch andere Erkenntnisquellen anerkennen, die Erfahrung unterschätzten und nicht genug positiv wären.

Wäre der menschliche Geist so an die Sinne gebunden, daß er nicht über ihre Reichweite hinausgelangen könnte, dann hätte der Mensch besser keinen Verstand. Denn innerhalb des Sinnlichen ist der Instinkt ein sichererer Führer als der Verstand.

Es ist hier nicht der Ort, zu beweisen, daß die Sinne zwar der einzige Weg sind, auf dem die Außenwelt in unseren Verstand gelangen und sich ihm offenbaren kann, daß aber gleichwohl unser Verstand seinen eigentümlichen Erkenntnisgegenstand hat. Unser Verstand erkennt auch die Sinnendinge, aber nur mittelbar. Sein unmittelbarer Erkenntnisgegenstand ist übersinnlich. Der hl. Thomas geht so weit, daß er das Erkennen der Einzelwesenheiten nicht einmal unter den Dingen aufzählt, die den menschlichen Verstand vervollkommnen [2],

[1] Meditationes de prima philosophia (Edition Adam Tannery. Paris 1904), VII, 34. Meditatio III. De Deo, quod existit : « Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam, meque solum alloquendo et penitius inspiciendo, meipsum paulatim mihi notum et familiarem reddere conabor. Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens ; ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quod sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus. »

[2] S. Th. I 12, 8 ad 4 : « Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus ; et haec sunt species

sondern nur zu dem rechnet, was den *Menschen* schlechthin vervollkommnet [1]. Während sodann der Gesichtsinn nur sieht, daß ein Körper farbig ist, erkennt der Verstand das Wesen der Farbe sofort wenigstens so weit, daß er zwischen ihr und dem Körper unterscheidet. Die Unabhängigkeit des menschlichen Verstandes von den äußeren Sinnen geht so weit, daß er im großen Unterschied von ihnen nicht an die physische Gegenwart seines eigentümlichen Gegenstandes gebunden ist, sondern selbst Dinge erkennen kann, die von keinem der ihm untergeordneten Sinne jemals wahrgenommen worden sind.

Darin ist es begründet, wenn im menschlichen Verstand zwei Reihen von Erkenntnissen unterschieden werden. Die eine nennt man intuitive oder anschauende, d. h. auf Grund der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes gebildete Erkenntnisse, die andere abstraktive oder von der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes absehende. Die Erkenntnisse unserer äußeren Sinne sowie die des Gemeinsinnes sind alle anschauende, die der drei anderen inneren Sinne, der Phantasie, des Schätzungsvermögens und des sinnlichen Gedächtnisses, setzen wenigstens voraus, daß die Teile ihrer Gegenstände einmal wirklich gewesen und von einem äußeren Sinne wahrgenommen worden sind. So kann ich mir mit meiner Phantasie Dinge vorstellen, die es in dieser Form niemals gegeben hat, ja nicht einmal geben kann, z. B. einen Fischmenschen, aber das könnte ich nicht, wenn ich nicht schon sowohl einen Menschen als einen Fisch gesehen hätte. Der Verstand ist weit ungebundener. Denken wir nur an unseren Gottesbegriff, dessen Inhalt weder als Ganzes noch teilweise wahrgenommen werden kann. Das oben genannte Gesetz, daß alle menschlichen Verstandeserkenntnisse in diesem Leben durch die Sinne gehen müssen, hat nur zur Folge, daß alle unsere Begriffe von einem Phantasiebild begleitet sind und wir daher auch die Erkenntnis rein geistiger Dinge mit sinnlichen Vorstellungen verbinden. Als notwendige Begleiterscheinungen machen solche sinnliche Vorstellungen unser geistiges Erkennen zwar unvollkommen, aber nicht falsch. Die durch sie verursachte Unvollkommenheit besteht darin, daß wir alles Geistige mittels Analogien und Vergleichen denken müssen, jeder Vergleich aber, wie das Sprichwort sagt, hinkt.

et genera rerum et rationes earum ; quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati ; nec ad hoc eius naturale desiderium tendit. »

[1] S. Th. I 14, 11 : « Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. »

Wie aus dem Gesagten erhellt, kann unser Verstand keine *unmittelbar* anschauende Erkenntnisse haben, sondern nur solche mittels anschauender äußerer Sinneserkenntnisse. So habe ich augenblicklich eine mittelbar anschauende Verstandeserkenntnis von dem Papier, auf das ich schreibe. Ebenso leuchtet ohne weiteres ein, daß keine Verstandeserkenntnis zugleich anschauend und von der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes absehend sein kann.

Was nun die vom Menschen bei seinem Verstandeserkennen zu leistende Arbeit betrifft, so ist weiter leicht einzusehen, daß es für ihn schwieriger ist, eine von der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes absehende Erkenntnis zu gewinnen als eine anschauende. Denn bei dieser zweiten kommen die Sinne seinem Verstande mehr zu Hilfe als bei der ersten. Sooft wir nämlich etwas mit den äußeren Sinnen wahrnehmen, geben diese das Wahrgenommene mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes an die inneren Sinne weiter, und aus deren ausgeprägtem Erkenntnisbild entstehen unter Mitwirkung des tätigen Verstandes ebenso notwendig die eingeprägten Erkenntnisbilder des eigentlichen Verstandes. Wird dagegen der zu erkennende Gegenstand von keinem äußeren Sinn wahrgenommen, dann muß der Mensch sich das erforderliche Phantasiebild erst suchen, und das kostet zuweilen recht große Anstrengung. Daher beginnt man bei Kindern den Unterricht durchweg damit, daß man ihnen alles möglichst in Bildern zeigt. Ohne Sachbild vermag das Kind noch nichts zu begreifen.

Aber jeder weiß, wie unvollkommen die Begriffe sind, die auf diese Weise dem Kinde beigebracht werden. Das gilt schon von den körperlichen Dingen. So zeigt man dem Kinde das Bild eines Löwen oder eines Elephanten und sagt ihm : so sieht ein Löwe bzw. Elephant aus. Worin das Wesen dieser Tiere liegt, und wodurch sie sich innerlich von anderen Tieren unterscheiden, erfährt das Kind auf diese Weise nicht.

Die Mängel eines solchen Bildes sind mannigfach. 1. Gibt das Bild eine Sache nur wieder, wie sie in einem bestimmten, eigens ausgesuchten Augenblick aussah. 2. Stellt es sie nicht einmal so ganz dar. Denn jedes Bild wird von einem bestimmten Standpunkte aus gemacht. So wählt der Photograph nicht nur eine bestimmte Beleuchtung, sondern auch eine bestimmte Stellung. 3. Mögen von der gleichen Sache auch viele Aufnahmen gemacht werden, so gewinnt man durch sie doch keine befriedigende Vorstellung davon, wie sich diese Sache allmählich geändert hat. Jedes Bild hält das Aussehen einer Sache in dem Augenblick seiner Anfertigung unveränderlich fest. Der geschickte Maler

kann eine gewisse Bewegung der von ihm gemalten Personen vortäuschen. Aber dabei muß ihm die Phantasie des Beschauers zu Hilfe kommen. 4. Bleibt jedes Bild nur an der Oberfläche seines Gegenstandes haften. Es gibt nur dessen Farben, Ausdehnung und äußere Gestalt wieder. Daher kommt es, daß Bilder die sogenannten « intentiones insensatae », d. h. die nur vom Schätzungsvermögen wahrgenommenen Lebenswerte ihrer Gegenstände so unvollkommen vermitteln, und darum viel weniger auf das Gemüt des Sehenden einwirken als diese beim unmittelbaren Anschauen. So fühlt einer sich ganz anders beeindruckt, wenn er zum ersten Male mit einem Menschen zusammentrifft, als durch alle Bilder, die er schon von ihm gesehen hat.

Danach müssen wir unsere anschauenden Verstandeserkenntnisse in zwei Klassen einteilen : in solche, die aus der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes gewonnen wurden, und andere auf Grund bildlicher Darstellungen. Wie wir sahen, sind diese zwei Klassen von Erkenntnissen ihrem Werte nach sehr verschieden. Daher können die der zweiten Klasse niemals die der ersten ganz ersetzen. Der beste Beweis dafür ist, daß man vielfach gerade Bilder gebraucht, um zum Besuche von sehenswerten Gegenden und Kunstwerken anzusporen. Würden Bilder die ganze Wirklichkeit wiedergeben, dann wären solche unmittelbar anschauende Erkenntnisse oder Besuche überflüssig. In bezug auf die dargestellten Dinge sind Bilder immer nur ein mangelhafter Ersatz.

Es besteht also keine besondere Gefahr, daß einer durch Bilder davon abgehalten wird, sich auch unmittelbar anschauende Kenntnisse zu erwerben, d. h. die Dinge auch in ihrer eigenen Wirklichkeit kennenzulernen. Aber dafür enthalten Bilder um so mehr zwei andere Gefahren : nämlich 1. daß sie den Beschauer zu einer einseitigen Beurteilung des Dargestellten verführen, und sodann, daß sie ihm den Übergang oder Aufstieg von der anschauenden zu einer abstraktiven oder von der wirklichen Gegenwart des Gegenstandes absehenden Wesenserkenntnis erschweren. Wie wir nämlich schon bemerkten, stellt kein Bild seinen Gegenstand nach allen Seiten dar ; daher lenkt jedes die Aufmerksamkeit des Beschauers nur auf die Seite und die Merkmale, die der Künstler und indirekt auch der Besteller besonders beachtet haben wollen oder für die sehenswertesten halten. Aus welchem anderen Grunde begnügt man sich z. B. meistens mit bloßen Brustbildern ? Und wenn einer sich ganz photographieren läßt, warum nimmt er dann gleich die Stellung ein, in der er am liebsten gesehen wird ? Besonders sei daran erinnert, wie man zu Propagandazwecken durch Bilder über die

gleichen Personen und Sachen die verschiedensten Vorstellungen verbreiten kann. Durch solche einseitige und mit Auswahl angefertigte Darstellungen können auch die schönsten Dinge lächerlich und die widerwertigsten interessant gemacht werden.

Das genügt, um den objektiven Erkenntniswert solcher Bilder bedeutend herabzusetzen. Denn durch diese fast unbegrenzte Indifferenz gegenüber jedem beliebigen Gebrauch und Mißbrauch von Bildern wird unserem Verstande die Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe wesentlich erschwert. Wie schon sein Name anzeigt, ist ja der Verstand dem Menschen gegeben, damit er die Dinge versteht. Verstehen aber bedeutet so viel, wie das *Wesen* einer Sache erkennen. Daher erklärten die mittelalterlichen Scholastiker das lateinische Wort für Verstand, « intellectus », in der Weise, daß sie sagten, seine Aufgabe sei, « intus legere », d. h. in den Dingen zu lesen. Dadurch aber, daß einer von einer Sache ein physisches Bild anschaut, gewinnt er noch lange keinen Einblick in ihr Inneres oder Wesen. Um auch diesen zu erhalten, muß einer seine durch Bilder gewonnenen Eindrücke bis zu einem gewissen Grade zerstören, indem er auch die nicht dargestellten Seiten betrachtet.

Selbst wenn es gelingt, eine Sache nicht nur nach allen Seiten, sondern auch in allen ihren Teilen bildlich darzustellen, bleiben noch zwei wesentliche Stücke einer wahren Wesenserkenntnis unerfüllt: nämlich daß in ihr zwischen Notwendigem und bloß Zufälligem klar unterschieden wird, und sodann, daß auch ihre Ursachen miterkannt werden. Denn nur das Notwendige an einer Sache gehört zu ihrem Wesen, und ein jedes Ding ist das, was es ist, durch seine Ursachen. In beiden Stücken aber versagt das Bild. Im ersten, weil es das Vorübergehende und Zufällige genau so wiedergibt wie das Bleibende und Notwendige; und im zweiten, weil ursächliche Zusammenhänge überhaupt nicht sinnlich darstellbar sind. Auch wenn einer die im Bilde wiedergegebenen Dinge unmittelbar oder im Original wahrnimmt, muß er ihre Ursachen mit dem Verstande *erschließen*. Aber hier kann er sich auf die Wahrhaftigkeit seiner eigenen Sinne verlassen; bei bildlichen Darstellungen dagegen vertraut man außerdem auf die Wahrhaftigkeit des Künstlers und seiner Kamera. Das ist etwas ganz anderes. Hans Weigel schreibt in seinem Aufsatz « Der Film als Gefährdung des Menschen »[1] mit Recht: « Man neigt zu der Ansicht, daß die

[1] Gloria Dei, Zeitschrift für Theologie und Geistesleben II, H. 2 (Salzburg 1947/48), 176 p. e.

Kamera unbestechlich sei. Sie scheint einfach zu registrieren wie das Auge ... Das erste Gefahrenmoment liegt in diesem weitverbreiteten Trugschluß : etwas ist echt, weil es photographiert ist. Wer hat nicht bei der Wochenschau das Gefühl, authentischer Zeuge historischer Ereignisse zu sein ? Man vergißt, daß selbst die Porträtaufnahmen der Berufsphotographen gestellt und retouchiert sind. » Und beim Film sind die Aufnahmen nicht bloß retouchiert, sondern auch willkürlich und mit einer bestimmten Absicht zusammengestellt. Wenn z. B. das Marktleben am Kirchweihfest in Nürnberg aus dem Mittelalter auf dem eigens mit Brunnen, Muttergottesstatue und Verkaufsbuden angefüllten Platze vor « Santi Giovanni e Paolo » in Rom gefilmt wurde, wie soll da durch Bilder ein objektiv begründetes Urteil ermöglicht werden ? Was würde man von einem Historiker sagen, der einen solchen Film als Geschichtsquelle gebrauchen wollte ? Ein Philosoph, der sich auf die Wahrhaftigkeit eines Films verließe, ginge nicht weniger in die Irre.

Das ist die eine Schwierigkeit, mittels Bilder zu einer wahren Wesenserkenntnis der Dinge zu gelangen. Die andere, sagten wir, bestehe darin, daß das Anschauen solcher Bilder, heißen sie Film oder anders, das abstraktive Erkennen erschwert. Nach dem Gesagten ist der Grund leicht einzusehen. Wie wir sahen, geben Bilder ihren Gegenstand niemals ganz wieder. Darin gleichen sie den Romanen, die auch das Leben nur unter bestimmten Gesichtspunkten darstellen. Mit dem Roman hat das Bild auch gemeinsam, daß es wenigstens nach der Absicht seines Herstellers seinen Gegenstand möglichst interessant und fesselnd wiedergibt. Ein Hauptzweck des Bildes ist also der ästhetische Genuß. Wie der Leser eines Romans sich, je länger er liest, um so tiefer in die darin geschilderten Vorgänge des menschlichen Lebens hineinlebt, so gewöhnt sich auch der Beschauer eines Bildes immer mehr daran, das von diesem Dargestellte sich so vorzustellen, wie er es im Bilde gesehen hat. Dabei verhält sich sowohl der Beschauer als der Romanleser mehr passiv als aktiv. Das eine wie das andere kann ohne besondere Anstrengung geschehen. Der Unterschied ist nur, daß im Roman mittels des niedergeschriebenen Wortes auch das Dynamische im menschlichen Leben geschildert wird, während, wie wir bereits sagten, das Bild alles sofort in einen Dauerzustand versetzt.

Dieser Unterschied bleibt auch im Film bestehen. Trotzdem wirkt dieser, wenn er geschickt gemacht ist, stärker auf den Menschen ein als ein Roman. Den Grund dafür haben wir schon angegeben. Er liegt darin, daß der Film mehr den Glauben erweckt, Augenzeuge zu sein.

« Wenn ihm [dem Zuschauer] etwa in den Filmen, die aus einem bestimmten Land kommen, besonders moderne und ansprechende Schulen gezeigt werden, wird ihm nicht bewußt, daß diese Schulen in einem Atelier aufgebaut und nicht an Ort und Stelle photographiert sind. »[1] Der gewöhnliche Besucher eines Films steht während dessen ganzer Vorführung so im Banne dessen, was er sieht, daß er überhaupt nicht mehr an andere Dinge denkt. Man schaue sich nur einmal während einer solchen Filmvorstellung statt des Films die Zuschauer an, und man wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß der menschliche Geist kaum noch mehr in Fesseln gelegt werden kann. In letzter Zeit wurde in einer deutschen Zeitung ein neuer Film folgendermaßen angepriesen : « Ein großer Abenteurerfilm ... Handlung, Handlung, Handlung ... Man braucht nicht zu denken, man braucht nur auf die Leinwand zu sehen. » Weiter kann man doch kaum gehen. Filme und ihre Gegenstände kommen darin überein, daß sie beide sinnlich wahrnehmbar sind. Aber wenn das, was der Film im Bilde wiedergibt, in seinem wirklichen Dasein wahrgenommen wird, dann ist es leichter, sich ein objektives und unbefangenes Urteil zu bilden, weil wir dann die Dinge in ihrem vollen Sein mit allen ihren Licht- und Schattenseiten sehen können, während sie im Film künstlich gestellt sind in der Absicht, dem Zuschauer eine bestimmte Deutung eines geschichtlichen Ereignisses oder einer sittlichen bzw. kulturellen Handlung aufzudrängen. Dadurch kommt im Film zu der einfachen sinnlichen Wahrnehmung noch die Suggestion. Wie sehr gerade der Film imstande ist, anderen eine gewollte Meinung zu suggerieren oder « einzugeben », beweist sein häufiger Gebrauch im Dienste der Propaganda, bei der es nicht in erster Linie auf die Wahrheit ankommt, sondern auf die Verbreitung einer bestimmten « Anschauung ». Es liegt uns ferne, jede Propaganda für verwerflich oder menschenunwürdig zu halten, aber daß sie kein philosophisches Erkenntnismittel ist, wird jeder zugeben müssen. Und was insbesondere den Film im Dienste der Propaganda betrifft, so stehen wir hier vor einer Gefahr, deren Auswirkung sich bereits weithin bemerkbar macht. Obwohl man zugeben muß, daß der Film auch manche wertvolle Erkenntnisse verbreiten hilft, so ist doch ebenso wahr, daß der menschliche Geist, vor allem seine Urteilskraft, durch die regelmäßige Beeinflussung technisch hochentwickelter Filme (Farbfilme) empfindlich gelähmt wird. Dieser Gefahr fallen haupt-

[1] Weigel, a. a. O.

sächlich die Schichten des Volkes zum Opfer, die ihre geistigen Anregungen vorwiegend aus dem oftmaligen Kinobesuch schöpfen. Wenn schon das Zeitunglesen einen solchen Einfluß auf die Urteilsbildung eines Menschen ausübt, daß man bei vielen leicht erraten kann, welches ihr Lieblingsblatt ist, so macht sich erst recht ein Kinobesuch im weiteren Leben eines Menschen bemerkbar.

Bedenken wir nun, daß die Wahrheitserkenntnis gerade im gesunden und rechten Urteil besteht, so liegt auf der Hand, daß der Film in seiner gegenwärtigen Tendenz, und dazu noch als hauptsächliches Bildungsmittel weiter Kreise, als großes Hemmnis des Philosophierens bezeichnet werden muß. Auch der Philosoph muß die Augen offen halten, aber er darf weder bei dem stehenbleiben, was er mit den Augen sieht, noch dabei sich Gedankengänge anderer aufnötigen lassen, sondern für ihn ist das Sichtbare nur der Ausgangspunkt seiner Spekulationen über das unsichtbare Wesen und die übersinnlichen letzten Ursachen aller Dinge, und deren äußere Erscheinung bloß Nebensache.

II. Philosophie und Sport

Wir sind gewohnt, bei Fragen nach dem Wesen einer Sache von ihrem Namen auszugehen, denn zuweilen sagt uns dieser schon viel. Beim Sport kommen wir auf diesem Wege nur bis zu einem sehr verschwommenen Gattungsbegriff. Denn das Wort « Sport » bezeichnet nach seiner sprachlichen Abstammung vom spätlateinischen Zeitwort disportare = hinc inde portare jede Bewegung mit wechselnder Richtung. Weil die menschliche Seele alle ihre örtlichen Bewegungen mittels des mit ihr zu einer Wesenheit verbundenen Körpers macht, kann man aus dem Wort auch schon erkennen, daß es sich beim Sport in erster Linie um Körperbewegungen handelt. Aber nichts mehr. Welcher Art diese körperlichen Sportbewegungen sind, müssen wir auf einem anderen Wege zu erkennen suchen. Ausgangspunkt dieses anderen Weges ist der allgemeine Sprachgebrauch, zu dem sich die sprachliche Abstammung des Wortes ähnlich verhält, wie ein kleiner Bach zu den Gewässern, die ihn allmählich zu einem Flusse erweitern. Nach dem heute geltenden Sprachgebrauch gehört der Sport zu den Spielbewegungen. Unter Spiel aber versteht man jede mit einer gewissen inneren Befriedigung verbundene körperliche Tätigkeit ohne die Absicht, eine nützliche Arbeit zu leisten. So spielt das Kind, wenn es aus Sand Figuren baut und diese dann wieder zerstört. Wie das Spiel, so ist auch der Sport

keine eigentliche Nutzarbeit, sondern eine Tätigkeit, die um ihrer selbst willen gesetzt wird. Aber Sport ist nicht Spiel schlechthin. Während einer auch in der Weise spielen kann, daß er sich über alle Regeln hinwegsetzt, gehört zum wahren Sport, daß gewisse Kunstregeln möglichst genau beobachtet werden, um so eine bestimmte körperliche Tätigkeit über das gewöhnliche Maß zu vervollkommnen. So mag einer noch so schnell laufen, wenn er sich dabei um keine Regel der Kunst kümmert, sondern nur läuft, weil ihm das Freude macht, so spricht man nicht von Sport. Oder wenn jemand bei einem Wettrennen zu Fuß oder zu Pferd oder auf dem Motorrad gegen eine Regel verstößt, so vermindert das sofort seine sportliche Leistung. Sport kann daher näher bestimmt werden als eine Art Kunstspiel menschlicher Körperbewegungen.

Bis hierher dürften alle einig sein. Die drei Merkmale, ein Spiel zu sein, menschliche Körperbewegungen zum eigentümlichen Gegenstande zu haben, und diese durch Beobachtung bestimmter Kunstregeln möglichst vollkommen auszuführen, können als das metaphysische Wesen des Sportes angesehen werden, d. h. als die Eigenschaften, durch die sich der Sport zuerst von allen anderen Dingen unterscheidet, und in denen alle seine weiteren Merkmale ihre letzte Wurzel haben. Aber hier beginnen die Ansichten weit auseinander zu gehen. Wir sagten, der Sport habe mit dem Spiel gemeinsam, daß er keine eigentliche Nutzarbeit sei. Damit wollten wir nicht behaupten, er sei unnütz, sondern nur, daß er nicht, wie das Handwerk, wesentlich das Hervorbringen bestimmter Wirkungen nach außen zum Ziele habe, sondern mehr nach innen gerichtet sei, mit anderen Worten, wesentlich der Sellstvervollkommnung des Subjektes diene.

Die Wirkungen des Sportes nach innen lassen eine doppelte Betrachtungsweise zu. Denn sie gehören in erster Linie der physischen Ordnung an, dann aber als Wirkungen menschlicher Tätigkeiten zugleich der sittlichen Ordnung. Daher muß man wohl unterscheiden zwischen dem Werte, den der Sport für die physische Vervollkommnung eines Menschen hat oder wenigstens haben kann, und seinem moralischen Werte. Betrachtet man den Sport rein physisch und insbesondere vom psychologischen Standpunkte aus, so wird man ihn zu den Kulturmitteln rechnen müssen. Und zwar vervollkommnet der Mensch sich mittels des Sportes nicht bloß körperlich, sondern, obwohl, wie gesagt, dessen eigentümlicher Gegenstand menschliche Körperbewegungen sind, auch geistig. Das erhellt schon daraus, daß ohne höchste An-

spannung und Sammlung des Geistes nicht einmal eine Körperbewegung nach allen Regeln der Kunst ausgeführt werden kann. Daher scheint uns die Vervollkommnung der Fähigkeit, mit Leib und Seele bei einer Sache zu sein, als der erste geistige Nutzen des Sportes für den Menschen angesehen werden zu können. Ein zweiter Nutzen liegt in der großen Ausdauer, die erforderlich ist, um eine beachtenswerte sportliche Leistung zu vollbringen. Denn auch dazu gehört eine große geistige Kraft. Mit dieser Ausdauer hängt aufs engste zusammen, daß einer durch den Sport lernt, sich im Erstreben eines einmal gesetzten Zieles nicht durch Schwierigkeiten und Gefahren abschrecken oder wankend machen zu lassen, sondern mutig und entschlossen das Äußerste zu wagen. Und endlich erhöht der Sport die Geistesgegenwärtigkeit und Schlagfertigkeit des Menschen.

Das alles sind Vollkommenheiten des menschlichen Geistes, die auch den sittlich vollkommenen Menschen auszeichnen. Daher liegt kein Grund vor, den Sport für sittlich unerlaubt zu halten. Aber er ist auch nicht ohne weiteres sittlich gut. Denn alle Tätigkeiten, aus denen er zusammengesetzt ist, angefangen von den kleinsten Muskelbewegungen bis hinauf zu den höchsten geistigen Anstrengungen, sind an sich sittlich indifferent, und können daher ebenso sehr aus sittlich verwerflichen wie aus erlaubten und lobenswerten Motiven gesetzt werden. Fr. W. Förster erinnert in einem seiner Bücher an das harte Urteil des Euripides: « Es gibt viel schlechtes Volk in Attika, aber die schlechtesten Kerle sind die Athleten. » Deshalb enthält es weder einen Widerspruch, daß auch ein sittlich minderwertiger Mensch sportliche Höchstleistungen vollbringt, noch auch, daß einer mit dem Sport ein sittlich tadelloses Leben verbindet.

Sobald der Sport vom Streben nach sittlicher Vollkommenheit abgetrennt und zu einem Selbstwert gemacht wird, fehlt ihm jeder andere Maßstab als das, was bisher in dieser Beziehung schon geleistet worden ist. Denn mit der physischen Vollkommenheit körperlicher Bewegungen verhält es sich ähnlich wie mit der körperlichen Größe eines Menschen. Ob einer groß oder klein genannt wird, hängt von der Größe derer ab, mit denen er verglichen wird. Und so wird auch eine Körperbewegung als mehr oder weniger vollkommen angesehen, je näher sie der bislang erreichten Spitzenleistung kommt oder sie sogar übertrifft. Daraus erklärt sich, daß eine solche Spitzenleistung das Ideal eines jeden Sportfreundes ist.

Nicht nur von der sittlichen, sondern auch von der wissenschaft-

lichen Vervollkommnung unterscheidet sich der Sport wesentlich durch seinen eigentümlichen und unmittelbaren Gegenstand, der bei den beiden ersten die geistigen Fähigkeiten des Verstandes und des Willens sind, beim Sport aber organische und sinnliche Fähigkeiten. Diese Unterscheidung ist nicht so zu verstehen, als habe der unmittelbare Gegenstand des Sportes überhaupt nichts Geistiges an sich. Im Menschen nehmen auch schon die Sinne durch ihre wesentliche Hinordnung auf den Verstand am Geistigen teil, so daß es durchaus nicht das gleiche ist, ob z. B. eine Beinbewegung von einem Menschen oder von einem Pferd ausgeführt wird. In die menschliche Beinbewegung geht so viel Geistiges ein, daß man schon aus dem Gang eines Menschen auf seinen ganzen Charakter schließen kann. Nichtsdestoweniger bleibt die Beinbewegung die Funktion einer sinnlichen und organischen Fähigkeit. Sittliche Handlungen und wissenschaftliche Erkenntnisse haben *unmittelbar* geistige Fähigkeiten zum Subjekt.

Um insbesondere das Verhältnis des Sportes zu den Wissenschaften klarer zu erkennen, müssen wir uns erst den Unterschied zwischen sittlicher und wissenschaftlicher Vervollkommnung bewußt machen. Sittlich vervollkommnet sich der Mensch nicht so sehr durch bestimmte Tätigkeiten, als vielmehr dadurch, daß er seinen menschlichen, d. h. vom Verstande und freien Willen geleiteten Tätigkeiten die rechte Zielordnung gibt. Das geht so weit, daß einer sich sogar dann sittlich vervollkommnet, wenn er aus unverschuldeter Unkenntnis eine an sich unerlaubte Handlung setzt, weil er glaubt, so handeln zu müssen, um vor Gott bestehen zu können. Ganz anders verhält es sich mit unserer wissenschaftlichen Vervollkommnung. Bei dieser kommt es nicht auf unsere gute Meinung an, sondern auf die Leistung, d. h. darauf, ob wir wirklich etwas erkennen. Daher sind die Grenzen unserer wissenschaftlichen Vervollkommnung viel enger als die unserer sittlichen. Sittlich kann sich der Mensch durch alles vervollkommnen, was immer im Einklang steht mit dem Sittengesetz. Und deshalb sagten wir schon, es stehe nichts im Wege, daß einer auch seine Sportübungen dazu benützt. Daß der Sport zugleich als wissenschaftliches Erkenntnismittel dienen kann, wird man ohne weiteres zugeben müssen, insofern nämlich der Sportmann während seiner Übungen beständig neue Erfahrungen sammelt, die er dann nachher wissenschaftlich verarbeiten kann. Einer, der in Sportfragen Fachmann sein will, muß bis zu einem gewissen Grade sogar selbst Sportmann sein. Nichtsdestoweniger wird der Sport dadurch, daß einer ihn als wissenschaftliches Hilfsmittel gebraucht,

kein Teil der Wissenschaft, so wie er durch den rechten Gebrauch ein Teil des sittlich guten Lebens wird. Vielmehr fordert die Ausübung des Sportes notwendig eine Unterbrechung der wissenschaftlichen Arbeit, weil diese wesentlich theoretisch, der Sport aber praktisch ist, und keine menschliche Tätigkeit beides zugleich sein kann. Obgleich daher auch der Sport ein wissenschaftliches Hilfsmittel sein kann, besteht doch zwischen ihm und der Wissenschaft ein Gegensatz, der zur Folge hat, daß sie sich von der gleichen Tätigkeit ausschließen. Mag einer seine Sportbewegungen und wissenschaftlichen Untersuchungen über deren Ursachen, Verlauf und Auswirkungen in Leib und Seele auch so miteinander verbinden, daß ihm der beständige Wechsel zwischen praktischer und theoretischer Geisteshaltung nicht zum Bewußtsein kommt, so ist dieser Wechsel doch unleugbare Tatsache. Und insofern ist der Sport sogar für die Wissenschaft, die ihn selbst zum Gegenstand hat, trotz aller Nützlichkeit bis zu einem gewissen Grade ein Hindernis und eine Störung. Daher wird einer bei einem sportlichen Wettbewerb in den Augenblicken der Entscheidung kaum Zeit finden zu wissenschaftlichen Betrachtungen.

Denken wir nun an einen jungen Menschen, der noch keine besondere Neigung zu den Wissenschaften verspürt, und fragen wir, ob in ihm mittels des Sportes eine solche Neigung geweckt werden könne, so ist nicht einzusehen, wie das möglich sein kann. Die Erfahrung bietet auch kein Beispiel dafür. Sport und Wissenschaft können immer nur äußerlich miteinander verbunden werden. Innerlich entfernt der Sport den Menschen von der Wissenschaft, und diese vom Sport. Und das ist um so mehr der Fall, je größere Anstrengungen die Sportart oder die Wissenschaft an den Menschen stellt. Denn wie der hl. Thomas [1] richtig bemerkt, haben alle Kräfte des Menschen in der Seele ihre gemeinsame Quelle. Daher kommt es, daß der Mensch eine Kraft um so weniger gebrauchen kann, je mehr er die andere in Anspruch nimmt. Nun erfordert der Sport eine andere Kraft als die Wissenschaft. Folglich können Sport und Wissenschaft unmöglich zugleich mit voller Hingabe der Seele gepflegt werden. Sodann fordert eine Anstrengung von dem, der sie auf sich nimmt, eine um so größere Hinneigung und Liebe, je größer sie ist. Je größer aber die Hinneigung eines Menschen zu

[1] S. Th. I-II 1 : « Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur. »

einer Sache ist, destoweniger fühlt er sich von allem angezogen, was ihm den Erwerb und Besitz dieser Sache unmöglich macht oder auch nur erschwert.

Damit glauben wir die Prinzipien genügend dargelegt zu haben, von denen aus die Antwort auf unsere Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zum Sport erschlossen werden kann. Nach dem Gesagten ist klar, daß dieses Verhältnis nur das eines inneren Gegensatzes sein kann. Daher ist jede Verbindung der beiden eine *äußerliche*. Es ist zwar möglich, auch über den Sport zu philosophieren, und die Erfahrungen des Sportes philosophisch zu verwerten, aber wo das geschieht, kommt es nicht von einer inneren Verwandtschaft dieser beiden Dinge, sondern daher, daß der Mensch *von Natur aus* eine gewisse Hinneigung zu beiden hat, und er keine dieser zwei Neigungen der anderen ganz zum Opfer bringen will. Aber solche Menschen werden es kaum einmal bis zu einer Höchstleistung bringen. Und sie verzichten auch selbst darauf, weil ihnen der Kaufpreis zu hoch erscheint.

III. Philosophie und Technik

Wohl kaum ein anderes göttliches Gebot haben die Menschen von Anfang an so eifrig erfüllt, wie das ihnen gleich nach der Erschaffung gegebene, sich die Erde untertan zu machen. Denn ohne die Erde könnte der Mensch nicht das sein, was er ist. Nach dem hl. Thomas gibt die Erde dem Menschen dreierlei: nämlich 1. alles, wessen er zur Erhaltung und Vervollkommnung seines leiblichen Lebens bedarf, und was man unter die beiden Namen zusammenfaßt: Nahrung und Kleidung; 2. eine Fülle sinnlicher Freuden, und 3. unzählbare Erkenntnisse nicht bloß von ihr selbst, sondern sogar von rein geistigen Dingen bis hinauf zu Gott [1].

Damit ist uns schon die grundlegende Unterscheidung zwischen einem praktischen und einem spekulativen Gebrauche der Erde oder Körperwelt nahegelegt. Praktisch gebraucht der Mensch die Körperwelt so weit, als er sie zur Erreichung der beiden ersten vom Aquinaten genannten Zwecke ausnützt, also um sich von ihr zu ernähren, mit ihren Erzeugnissen zu kleiden und an ihr sich zu erfreuen. Der spekulative Gebrauch der Körperwelt besteht in der Gewinnung von Er-

[1] Vgl. LEGRAND Jos., L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas II (Paris 1946), 192 f.

kenntnissen, die wenigstens nicht unmittelbar etwas zur Erhaltung oder Erleichterung des leiblichen Lebens beitragen, sondern um ihrer selbst willen erworben werden.

Den beiden ersten Zwecken dient vor allem die Technik, und dem dritten an erster Stelle die Philosophie. Aus dem Gesagten ist unmittelbar ersichtlich, daß Philosophie und Technik zum mindesten keine disparaten Dinge sind, die nichts miteinander zu tun haben, wie etwa rot und süß. Vielmehr ergänzen sie einander in der Erfüllung des dem Menschen erteilten Gebotes, sich die Erde untertan zu machen. Denn auch das Erkennen ist eine Art Besitzen [1]. Trotz ihrer offensichtlichen Verschiedenheit kommen sie darin überein, daß beide der Vervollkommnung des Menschen dienen. Nur vervollkommnet die Technik in erster Linie das leibliche Leben des Menschen, die Philosophie aber unmittelbar das geistige.

Zwischen Philosophie und Technik lassen sich noch drei weitere Gemeinsamkeiten feststellen : nämlich 1. daß die Körperwelt beiden unerschöpfliche Möglichkeiten der Vervollkommnung bietet. Denn mögen noch so viele neue philosophische Erkenntnisse hinzugewonnen, und noch so große Erfindungen gemacht werden, man wird von keiner sagen können, sie sei die letztmögliche.

Die beiden anderen Gemeinsamkeiten der Philosophie mit der Technik sind derart, daß wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, gleich auch die Verschiedenheiten angeben müssen, durch die das Gemeinsame wesentlich begrenzt wird. Philosophie und Technik kommen nämlich noch weiter darin überein, daß sie beide eine eigene Weltordnung schaffen, und sodann, daß sie für den Menschen unversiegbare Quellen neuer Freuden sind. Aber sowohl in dem ersten als dem zweiten Gemeinsamen sind zugleich wesentliche Verschiedenheiten mitgegeben.

Die technische Weltordnung ist eine Fortsetzung der kosmologischen. Wie es im Buche der Weisheit (XI 21) heißt, hat schon der Schöpfer alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen und so in die Welt eine wunderbare Ordnung gebracht. Diese Ordnung ist bereits so groß, daß der Aquinate zu sagen wagt, im Universum sei jedes

[1] Thomas, De causis, lectio 18 (Editio Mandonnet, Opuscula I 274) : « Habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel continendi aliquid. » Daraus erklärt sich das Verlangen der Menschen, die Welt immer vollkommener zu erkennen.

Geschöpf dem Ganzen angepaßt [1], und Gott habe deshalb bei seiner Weltregierung in erster Linie die Ordnung des Universums im Auge gehabt [2]. Aber so bewundernswert diese kosmologische Weltordnung ist, als Gott sie schuf, war seine Absicht nicht, ihr die letzte Vollendung zu geben. Wir haben in unserem Aufsatz « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » [3] gezeigt, wie der Mensch nicht nur ein wesentlicher Teil des Universums ist, sondern vor Gott auch das ganze Universum vertreten muß, weil nur er zwischen der reinen Körperwelt und Gott vermitteln kann. Das stimmt ganz mit dem oben angeführten Gebote überein, das Gott nach dem Berichte der Genesis unseren Stammeltern im Paradiese gegeben hat, sich die Erde untertan zu machen. Denn diese dem Menschen naturgesetzlich zur Pflicht gemachte Vermittlung besteht darin, daß er die Erde zur Ehre Gottes gebraucht. Wie aber könnte der Mensch diese Aufgabe erfüllen, wenn in der Welt schon alles bis zum letzten geordnet wäre ? Um dem Menschen eine solche Aufgabe stellen zu können, mußte Gott Seine kosmologische Weltordnung noch offen und weiter vervollkommnungsfähig lassen. Und das tat Er auch, indem Er den Menschen zu Seinem Mitordner machte. Das Universum sollte nicht nur den göttlichen Geist widerspiegeln, sondern nach und nach auch den menschlichen Verstand. Nach dem Plane der göttlichen Vorsehung sollte in der Welt zur Natur die Kultur hinzukommen. Daher machte Gott die Körperwelt nur zum *Material*, aus dem sich der Mensch die zum Leben notwendigen Dinge herstellen sollte. So schuf Er zwar viele Steine, aber keine Häuser, in denen der Mensch bequem wohnen kann, und gab Er ihm die weitgehendste Erlaubnis, sich mit den Dingen unter ihm zu ernähren, zu kleiden und das Leben zu verschönern, aber Er hat diese Dinge zum weitaus größten Teil nicht unmittelbar gebrauchsfertig gemacht. Damit sie auch das werden, muß der Mensch selbst sie neu ordnen und so die kosmologische Ordnung ergänzen und gewissermaßen abschließen.

[1] S. Th. I 56, 2 ad 4 : « Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. »

[2] C. G. III 64 : « Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo : quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi : cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius ; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. »

[3] Divus Thomas (1946), 311-335.

Wir nennen diese Tätigkeit des Menschen im körperlichen Universum eine Neuordnung, nicht in dem Sinne, als ob der Mensch die kosmologische aufheben dürfte oder auf sie keine Rücksicht zu nehmen brauchte. Vielmehr hängt der Mensch in seiner technischen Ordnung von der kosmologischen in doppelter Beziehung ab: nämlich 1. sofern er nicht aus allem alles machen kann. So wird keiner aus Wolle einen Hammer machen oder aus Eisen eine Unterjacke. Und 2. sofern er nur über das Werden von Dingen eine Gewalt hat, nicht aber über ihr weiteres Sein. Hat einer z. B. sich ein Haus gebaut, dann hängt es nicht von ihm ab, wie lange dieses Haus den zerstörenden Einflüssen widersteht, sondern von der Beschaffenheit des gebrauchten Materials.

Wesentlich anders sieht die philosophische Weltordnung des Menschen aus. Während der technisierte Mensch alle Dinge nach ihrer Brauchbarkeit für den Menschen ordnet, ordnet sie der Philosoph nach Arten und Gattungen und besonders nach ihren Seinsgründen, weil in der Erkenntnis dieser Beziehungen die eigentliche Vollkommenheit des Verstandes liegt. Daher ist die philosophische Ordnung der Dinge viel objektiver als die technische. Diese zweite ist in jeder Beziehung anthropozentrisch, während die erste den Menschen nur zur Formalursache hat, sofern sie nämlich eine Weise ist, auf die nur ein Mensch die Welt ordnen kann.

Wir sagten, Philosophie und Technik kämen auch darin überein, daß ihre Ergebnisse dem Menschen eine außergewöhnliche Freude bereiten. Sowohl die Freude des Technikers über eine neue Erfindung als die des Philosophen über das Finden einer neuen Wahrheit ist so groß, daß eine einzige hinreicht, viele Jahre mühevollster Arbeit vergessen zu machen und die ganze Zukunft eines Menschen wesentlich mitzubestimmen. Aber die Freude des Philosophen über eine neue Wahrheit ist anderer Art als die des Technikers über eine neue Erfindung. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß der Finder einer neuen philosophischen Wahrheit sich über den Selbstwert dieser Wahrheit freut und darüber, daß sein angeborenes Verlangen nach Wissen wieder um ein Stück weiter befriedigt ist; der Techniker aber über den Nutzwert seiner Erfindung sowie darüber, daß seine Erfindung wieder ein Fortschritt ist auf dem Wege zur Unterwerfung des Stoffes unter die Herrschaft des menschlichen Willens.

Die Philosophie ist die geistigste aller natürlichen Wissenschaften, die Technik aber die materiellste oder am meisten stoffgebundene aller Künste. Darin ist ein weiterer großer Unterschied begründet. Wie

schon Platon und Aristoteles wiederholt betonten, gibt es von den körperlichen Einzeldingen keine eigentliche Wissenschaft, weil alle Eigenschaften, die dem körperlichen Einzelding als solchem zukommen, nur äußere Gründe haben. So ist selbst dafür, daß Titus ein Mann ist, kein innerer Grund ausfindig zu machen. Das hat zur Folge, daß das philosophische Erkennen wesentlich abstrakt ist. Die Technik aber ist als Kunst ebenso wesentlich konkret. Denn wie weit ein körperliches Einzelding technisch brauchbar ist, hängt nicht bloß von seinen wesentlichen Eigenschaften ab, sondern wesentlich auch von seinen rein zufälligen. So ist ein Brett nicht schon deshalb brauchbar für die Anfertigung eines Tisches, weil es alle wesentlichen Eigenschaften des Holzes hat, sondern es muß zu diesem Zwecke auch noch andere Eigenschaften haben.

Auch der Philosoph darf von den zufälligen Eigenschaften der Dinge nicht in dem Sinne abstrahieren, daß er sie einfach unbeachtet läßt. Auf diese Weise würde er seine Wissenschaft für das Leben wertlos machen. Vielmehr abstrahiert er nur, um in den Dingen Wesentliches und Unwesentliches klar zu unterscheiden und so tiefer in sie einzudringen. Im Gegensatz zu ihm fragt der Techniker nicht, ob eine bestimmte Eigenschaft dem Stoffe, den er zu gebrauchen denkt, wesentlich ist oder unwesentlich, sondern nur, ob der Stoff sie hat oder nicht hat.

Wie die Ziele der Philosophie und der Technik wesentlich verschieden sind, so auch ihre Mittel. Um spekulative Wahrheiten zu erkennen, genügt dem Menschen ein Verstand, der von gesunden Sinnen bedient wird; um das Ziel der Technik zu erreichen, d. h. um die stoffliche Welt immer besser zur Erhaltung und Verschönerung des leiblichen Lebens auszunützen, braucht er außerdem so sehr eine Menge von Werkzeugen, daß Eugen Diesel glaubt, das Werkzeug als « die Seele der Technik und das Urelement der Technologie » bezeichnen zu dürfen [1].

Wenn wir die Philosophie die geistigste der Wissenschaften und die Technik die sinnlichste der Künste nannten, so wollten wir damit nicht leugnen, daß auch die Technik den menschlichen Geist bis zum äußersten anspannen kann. Obwohl gerade bei Erfindungen das Glück eine große Rolle spielt, steckt doch in dem von der Technik bisher Geleisteten eine ungeheure geistige Arbeit. Aber diese geistige Arbeit

[1] Das Phänomen der Technik (Leipzig 1940 [2]), 30.

der Technik ist eine wesentlich andere als die der Philosophie. Der Philosoph forscht nach den letzten *Ursachen* aller Dinge, der Techniker nach den letzten *Wirkungen*, die mit einem gegebenen Material erreicht werden können. Daraus erklärt sich, warum in der Technik die Mathematik von so großer Bedeutung ist, in der Philosophie dagegen die Logik. Denn die letzten Ursachen werden erschlossen, die Wirkungen aber errechnet. Sodann strengt der Philosoph seinen Geist an, um über das Sinnliche hinauszukommen in das Reich rein geistiger Dinge und Wahrheiten, der Techniker dagegen, um das, was im Stoffe noch nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sinnlich wahrnehmbar zu machen. Und weil diese Versinnlichung der im Stoffe verborgenen Kräfte nur mittels einer mechanischen Bewegung möglich ist, waren von jeher alle großen Techniker zugleich große Mechaniker. « Die Mechanik », schreibt Diesel [1], « ist der eigentliche Entstehungsort der höheren Technik, vor allem der Maschinentechnik. Sie ist die klassische Grundlage des Ingenieurwesens überhaupt. » Die mechanischen Bewegungen in der Welt waren von jeher auch ein sehr wichtiger Gegenstand der philosophischen Spekulationen. Aber aus einem ganz anderen Grund. Die mechanischen Bewegungen in der Welt sind das erste, was den Menschen in Erstaunen versetzt, und daher auch das erste, was ihn zum Philosophieren anregt. Aber sie sind für den Philosophen kein Mittel, sondern nur ein schweres Problem.

Als Mensch freut sich natürlich auch der Philosoph über die Erfindungen der Technik und benützt er sie gerne, aber als Philosoph muß er seinen Geist auf etwas anderes richten. Und umgekehrt kann auch der Techniker als Mensch an den Gedankengängen eines Philosophen ein gewisses Wohlgefallen finden, aber *als Techniker* lebt er in einer ganz anderen Gedankenwelt. Die Liebe zur Technik ist der Liebe zur Philosophie kaum weniger entgegengesetzt als die zum Film und Sport.

[1] A. a. O. 122.

Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik

Von Weihbischof Dr. Artur Michael LANDGRAF

(Fortsetzung)

Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib

Schon von Anbeginn wird kein Zweifel daran gelassen, daß auch die Sünder zu den Gliedern der Kirche gehören. So bei AMBROSIASTER [1] und nicht weniger eindeutig bei HIERONYMUS, der schreibt: In hunc sensum et illud, quod sequitur, coaptatur: « Et ipsum dedit caput super omnia ecclesiae, quae est corpus eius. » Quomodo enim caput plurima sibi habet membra subiecta, e quibus sunt nonnulla vitiosa et debilia, ita et Dominus noster Jesus Christus, cum sit caput ecclesiae, habet membra eos omnes, qui in ecclesia congregantur, tam sanctos videlicet quam peccatores, sed sanctos voluntate, peccatores vero sibi necessitate subiectos [2]. Atque ita fit, ut etiam inimici subiecti sint pedibus eius [3]. Dennoch liest man gerade bei ihm zu Eph. 5, 27: Ecclesia Christi gloriosa est, non habens maculam neque rugam aut quid istiusmodi. Qui ergo peccator est et aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subiectus dici potest. Possibile autem est, ut quomodo ecclesia, quae prius rugam habuerat et maculam, in iuventutem et munditiam postea restituta est, ita et peccator currat ad medicum, quia non habent opus sani medico, sed male habentes, et curentur vulnera ipsius et fiat de ecclesia, quae corpus est Christi [4]. — Da uns Texte aus der Väterzeit an und für

[1] Commentaria in XIII epistolas beati Pauli. In ep. 1 ad Tim. c. 2 (SSL 17, 491).

[2] Bis hieher findet sich diese Stelle auch im Paulinenkommentar des Claudius von Turin, zu Eph. (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 133).

[3] Commentarii in ep. ad Ephesios. Lib. 1 c. 1 (SSL 26, 493).

[4] Commentarii in ep. ad Eph. Lib. 3 c. 5 (SSL 26, 564).

sich nur als Vorläufer und Quellen der Frühscholastik interessieren, wo sie eben nach dem nächstliegenden Sinn genommen werden, könnten wir von einer Interpretation derselben absehen. Immerhin aber sei bemerkt : Da Hieronymus beide Male eindeutig von den Sündern spricht, wir aber doch bei ihm keinen offenen Widerspruch im gleichen Werk annehmen dürfen, sind wir berechtigt, die zweite Stelle im Licht der ersten zu erklären und zu sagen, daß die Sünder nach Hieronymus eben nicht *voluntate*, sondern bloß *necessitate* Christus unterworfen zur Kirche gehören. Werden doch zudem nach Hieronymus der *fornicator*, *adulter*, *homicidia* etc. im Gegensatz zum Häretiker erst durch den Priester aus der Kirche ausgetrieben [1]. Dazu kommt, daß nach Hieronymus in der Erklärung von Gal. 1, 2 Kirche genannt werden kann, diejenige, die keinen Flecken und keine Runzel hat und in Wahrheit Leib des Herrn ist ; aber auch diejenige, die im Namen des Herrn ohne volle und vollkommene Tugend vereinigt ist [2].

Merkwürdig ist sodann, daß auch Pelagius sehr einseitig die Reinheit der Kirche von Flecken und Runzeln betont, so daß er Tim. 2, 20 : In magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia usw. die *magna domus* nicht von der Kirche gedeutet wissen will, wie einige täten — denn sie habe keine Makel und Runzel —, sondern von der Welt [3]. Dem fügt er bei Gelegenheit des Kommentierens von Eph. 2, 21 noch hinzu, daß in einem heiligen Tempel nur heilige Steine eingefügt werden können. Paulus habe hier im Vergleich mit dem Tempel von Jerusalem gesagt, daß der Leib Christi, d. i. die Kirche, erbaut werde. Und die Wahrheit habe eine größere Reinheit und Heiligkeit als das Bild [4]. Zu Eph. 5, 27 bringt er schließlich die

[1] Commentarii in ep. ad Titum C. 3 (SSL 26, 633).

[2] Commentarii in ep. ad Galatas. Lib. 1 c. 1 (SSL 26, 337) : Quod autem ait : « Ecclesiis Galatiae » : et hoc notandum, quia hic tantum generaliter non ad unam ecclesiam unius nobis, sed ad totius provinciae scribat ecclesias, et ecclesias vocet, quas postea errore arguat depravatas. Ex quo noscendum dupliciter ecclesiam posse dici, et eam, quae non habeat maculam aut rugam, et vere corpus Christi sit, et eam, quae in Christi nomine absque plenis perfectisque virtutibus congregetur. Quo modo sapientes bifariam nuncupantur, tam hi, qui sunt plenae perfectaeque virtutis, quam illi, qui incipiunt et in profectu positi sunt.

[3] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. ad Tim. c. 2 (SSL 30, 935) : « In magna autem domo. » Magnam domum non ecclesiam dicit, ut quidam putant, quae non habet maculam neque rugam, sed mundum. Unde ait Jeremias : « O Israel, quam magna est domus Domini et cetera. In qua sunt zizania mista cum tritico ; nam resurrectionem negantes in ecclesia esse non possunt.

[4] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 2 (SSL 30, 866) : « Crescit in templum sanctum in Domino. » In templo sancto non possunt lapides

Forderung : « Sed ut sit sancta et immaculata. » Si omnibus immaculata est, maculati ab ea alieni esse censentur, nisi rursum per poenitentiam fuerint expurgati [1]. Dennoch aber nimmt er an, daß 1 Kor. 5, 9 ff. nicht von dem Vermeiden des Umganges mit Heiden, sondern mit denjenigen gemeint sei, die in der Kirche sündigen [2].

Ps. PRIMASIUS übernimmt zwar wörtlich die Erklärung des Pelagius zu Eph. 2, 21, die betont, daß in einem heiligen Tempel, wie es die Kirche ist, nur heilige Steine eingefügt werden können [3]; er gibt aber zu Eph. 5, 27 : « Sed ut sit sancta et immaculata » die Einschränkung : Wenn die Kirche in allen Gliedern fleckenlos ist, dann gilt von den Befleckten, daß sie nicht in ihr sind, außer sie werden durch reinigende Strafen gereinigt. Aber sie wird ohne Flecken und Runzel in der Zukunft sein ; denn eben ist sie gemischt wie Spreu und Weizen auf der Tenne vor der Reinigung durch den Wind [4].

SEDULIUS SCOTUS übernimmt zwar die Erklärung des Pelagius zu 2 Tim. 2, 20 [5] und Eph. 2, 21 [6], nach denen die Sünder nicht zur Kirche gehörten ; auch schreibt er zu Eph. 4, 16 : « Ex quo totum corpus compactum », singulis membris, id est iustis quibuslibet [7]. Und zu Kol. 2, 19 sagt er : « Non tamen caput ». Christum non credens, qui omnium sanctorum caput est [8]. Aber bei ihm findet sich auch die von Hieronymus zu Tit. 3, 11 ausgesprochene Ansicht, nach der Unzüchtige, Ehebrecher und Mörder erst durch die Priester von der Kirche getrennt werden [9].

nisi sancti poni : ad comparationem templi Jerusalem dixit exstrui corpus Christi, id est ecclesiam ; et multo maiorem munditiam et sanctitatem habet veritas quam imago.

[1] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 30, 875). Man vgl. auch In ep. 1 ad Cor. c. 6 (SSL 30, 763) : « Tollens ergo membra Christi. » Tollit Christi membra, id est abscindit se a corpore Christi, qui iunctus est meretrici.

[2] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 5 (SSL 30, 760) : « Scripsi vobis in epistola, ne commisceamini fornicariis. Non utique fornicariis huius mundi aut avaris aut rapacibus aut idolis servientibus. » Hoc ipsum in hac epistola ita scripsi, non ut a gentibus, sed ab his, qui peccant in ecclesia, separemini, sin autem, mori debueratis : quos iccirco praecipue vivere interim Deus voluit, quo cohabitatione vestra proficerent infideles.

[3] Commentaria in epistolas S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 2 (SSL 68, 614).

[4] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 68, 623) : « Sed ut sit sancta et immaculata. » Si omnibus membris immaculata est, maculati in ea esse non censentur, nisi rursum poenis purgatoriis expurgentur ; sed sine macula et ruga in futuro erit ; nam modo permixta est ut palea et triticum in area ante ventilationem. — Man vgl. auch In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 68, 676).

[5] SSL 103, 240.

[6] SSL 103, 200.

[7] SSL 103, 204.

[8] SSL 103, 227.

[9] Zu Tit. 3, 11 (SSL 103, 250). Man vgl. auch zu 1 Kor. 5, 2 (SSL, 103, 136).

Dazu kommt, daß Sedulius auch eine Stelle aus Pelagius [1] übernimmt, nach der unter den *sancti* einfachhin die Getauften zu verstehen sind und nach der ein Katechumene wohl gläubig, aber nicht *sanctus* ist [2]. Wo er von der *ecclesia sine macula et ruga* spricht, meint er, wie schon Ps. Primasius, die Kirche des zukünftigen Lebens, an der sich dies erfülle, sosehr man auch durchaus nicht unzutreffend im gegenwärtigen Leben von Gerechten, Heiligen (im Sinne der durch den Willen erworbenen Heiligkeit) und Unbefleckten zwar nicht im vollen Sinn, aber doch zum Teil, reden könne [3]. Dem entspricht, daß es nach Sedulius auch Rebzweige gibt, die am Weinstock Christus bleiben, aber keine Frucht bringen, weil sie dürr sind, im Gegensatz zum guten Rebzweig Paulus, der, vom Vater öfter in Mühen und Trübsalen und Verfolgungen gereinigt, sehr viele Frucht bringt [4]. Christus ist die Wurzel, der jeder eingepfropft sein muß, der zum Heil kommt. Diejenigen, die ihm so zugehören, belebt er durch den Heiligen Geist, macht sie blühend durch

[1] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 30, 859).

[2] Zu Eph. c. 1 (SLL 103, 195) : « Sanctis ». Non omnibus Ephesiis, sed his, qui credunt in Christum. « Et fidelibus. » Omnes sancti fideles sunt, non omnes fideles sancti. Qui (!) etiam catechumeni possunt ex eo, quod Christo credunt, fideles dici, non tamen sancti, quia non sunt per baptismum sanctificati. Non solum ergo sanctis, sed etiam fidelibus, qui non adhuc sanctificati sunt, Paulus gratiam Christi exoptat.

[3] Zu Eph. 1, 4 (SSL 103, 195) : Ceterum ad hoc nos elegit, ut essemus sancti et immaculati in futura vita, quoniam ecclesia Christi non habebit maculam neque rugam, licet etiam in praesenti vita iusti et sancti et immaculati, quamvis non ex toto, tamen ex parte non inconvenienter dici possunt. Inter sanctum et immaculatum hoc interest, quod sanctus immaculatus quoque intelligi potest, immaculatus vero non statim sanctus, sed sicut parvuli quoque immaculati sunt, qui integri sunt corpore, tamen non sancti, quia sanctitas voluntate comparatur. — Man vgl. hiezu auch Haimo, Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 117, 703) : Hoc autem distat inter immaculatum et sanctum, quia immaculatus est puer vel aliquis hominum, quando ab omnibus maculis peccatorum mundatur in baptismo ; sanctus vero efficitur labore et studio tradendo corpus suum variis tormentis pro Christi nomine, sicut sancti martyres fecerunt, sive mortificando « cum vitiis et concupiscentiis ». — Im gleichen Sinn äußert sich Hervaeus von Bourg-Dieu, Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 181, 1207).

[4] Zu Rom. 1, 13 (SSL 103, 18) : « Ut aliquem fructum habeam in vobis. » Unde velut multarum divitiarum cupidus Paulus congregat fructus ex Graecis, congregat ex barbaris etc. Verum hos omnes fructus affert Paulus, qui tanquam palmes bonus permanet in vite vera, quae est Christus, quem frequentius Pater purgat agricola et ideo fructum plurimum affert, purgat eum in laboribus, in tribulationibus, in persecutionibus. Sunt enim alii palmites, qui in vite quidem permanent, fructum vero non ferunt, sed sunt aridi, qui dicuntur a Patre in ignem mitti.

die Weisheit und bewirkt, daß sie in der Fülle aller Tugenden reiche Früchte bringen. Durch den Unglauben werden die Zweige von ihm gebrochen und durch den Glauben stehen sie ungeknickt [1].

Claudius von Turin kennt zwar die Erklärung des Pelagius zu Eph. 2, 21 [2], doch erklärt er mit seltener Entschiedenheit, daß die Kirche hier auch Sünder beherbergt und erst die künftige Kirche in Wahrheit keine Flecken und keine Falten haben werde [3]. Auch er will mit dem Ausdruck *sancti* schon diejenigen bezeichnet wissen, die getauft sind [4].

[1] Zu Rom. 11, 16 (SSL 103, 104) : Ego autem aliam radicem, quae sancta sit, et sanctas primitias nescio, nisi Dominum nostrum Jesum Christum ; ipse est enim primitiae omnium vel delibatio secundum id, quod alibi de eo dicitur : « Qui est primogenitus omnis creaturae. » Huic namque radici omnis, qui salvatur, inseritur ; et hac deliberatione sancta omnis massa humani generis sanctificatur. Et sicut radix sancta manentibus in se ramis sanctificatis pinguedinem praebet, dum per Spiritum suum Sanctum adhaerentes sibi vivificat, verbo excolit, sapientia floridos reddit et in omnium virtutum plenitudinem afferre fructus uberes facit, ita et ipse dicat de eis : « Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei. » Etenim si rami, qui fracti sunt, propter incredulitatem fracti sunt, et qui stant, fide stant, qui salvi erunt, in quo stant, nisi in Jesu Christo ? et quis alius est, a quo per incredulitatem fracti sunt, nisi ipse, cui non crediderunt ? — Wörtlich findet sich dies bei Rabanus Maurus, Enarrationes in epistolas Pauli. In ep. ad Rom. Lib. 6 c. 11 (SSL 111, 1530).

[2] Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 136.

[3] Neben der schon von Ps. Primasius gebrachten Erklärung zu Eph. 5, 27 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 145*v*) vgl. man auch die Erklärung (fol. 145) : « Non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi », id est nec per peccatum habentem maculam nec per dupplicitatem rugam, quia et per iustitiam munda est et [per] simplicitatem et intentionem tensa. Nam qui modo eam talem esse dicunt et tamen in illa sunt, quoniam et ipsi fatentur se habere peccata, si verum dicunt, profecto quoniam mundi non sunt a peccatis, habet in eis aecclesia maculam. Si autem falsum dicunt habere ista non ipsam, non ergo se esse membra eius nec se ad corpus eius pertinere fateantur, ut etiam sua confessione dampnentur. Ac per hoc non solum omnia peccata, sed omnia prorsus hominum mala christiani lavacri sanctitate tolluntur, quo mundat aecclesiam suam Christus, ut exhibeat eam sibi non in isto seculo, sed in futuro non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi, ubi nihil reprehensionis [fol. 145*v*], nihil simulationis erit, sed nec concupiscentia erit ulla peccandi.

[4] So verwertet er die auch von Sedulius Scotus benützte Erklärung des Pelagius zu Eph. 1, 1 im Kommentar zu Kol. 1, (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 162). Ferner vgl. man zu Philipp. 1, 1 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 149*v*) : « Omnibus sanctis, qui sunt in Christo Ihesu. » Non passim omnibus Philippensibus, sed tantum sanctis, id est renatis ex aqua et Spiritu Sancto suum dirigebat scriptum ... — Zu Philipp. 4, 21 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 161*v*) : « Salutate omnem sanctum in Christo Ihesu. » Erant sancti, quos solos vult salutari pre ceteris, quos etiam in omnibus epistolis nominavit. Capitalia non habuisse peccata intelligendi sunt. Nam quis sine peccato ? Sed et Scriptura baptizatum frequenter sanctum appellat. — In der Erklärung zu Eph. 2, 19 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 236) wird der Unterschied zwischen *sancti* und *cives sanctorum* dargelegt.

Rabanus Maurus weiß wieder von der Erklärung des Hieronymus zu Gal. 1, 2, nach der als Kirche nicht bloß die Vereinigung der Makellosen, sondern auch diejenige der Unvollkommenen bezeichnet werden kann [1]. Auch sind ihm die Ausführungen des Hieronymus zu Eph. 1, 22 f. bekannt, die von Sündern innerhalb der Kirche sprechen [2]. Er kennt die Kirche auch als das große Haus, in dem nicht alle Menschen gleich sind, sondern solche sich befinden, die den goldenen und silbernen, aber auch den hölzernen und irdenen Gefäßen entsprechen [3]; in ihr sind, da sie den klugen und törichten Jungfrauen ähnelt, Gute mit Bösen, Verworfene mit Auserwählten vermischt [4]. Dennoch findet man bei Rabanus auch eine Reminiszenz an des Hieronymus Erklärung zu Eph. 5, 27. Die Kirche ist herrlich, sie hat keine Flecken und keine Runzeln, noch sonst etwas derartiges. Wer also Sünder und von irgend einem Schmutz befleckt ist, kann nicht der Kirche zugezählt, noch Christus unterworfen genannt werden. Es besteht aber die Möglichkeit, daß, wie die Kirche, die vorher Makel und Flecken hatte, in Jugend und Reinheit wieder hergestellt wurde, so auch der Sünder sich zum Arzt begebe — denn nicht die Gesunden, sondern diejenigen, die sich schlecht fühlen, brauchen den Arzt — daß seine Wunden geheilt und er beigezählt werde dem Leib der Kirche, die der Leib Christi ist [5]. Dann aber weist Rabanus wieder entschieden darauf hin, daß in Eph. 5, 27 die völlige Freiheit der Kirche von Flecken und Runzel erst für die

[1] Enarrationes in epistolas Pauli. In ep. ad Gal. c. 1 (SSL 112, 249).

[2] In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 112, 398).

[3] In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 112, 645).

[4] In ep. 2 ad Cor. c. 1 (SSL 112, 162).

[5] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 112, 456) : « Ecclesia gloriosa est non habens maculam neque rugam », aut quidquid istiusmodi : qui ergo peccator est et aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subiectus dici. Possibile autem est, ut quomodo ecclesia, quae prius rugam habuerat et maculam, in iuventutem et munditiam postea restituta est, ita et peccator currat ad medicum, quia non habent opus sani medico, sed male habentes, et curentur vulnera ipsius et fiat de ecclesia, quae est corpus Christi. — Man vgl. hier auch Smaragdus, Collectiones in epistolas et evangelia (SSL 102, 465) : « Ecce defunctus efferebatur filius unicus matris suae. » Defunctus hic, qui extra portam civitatis multis est intuentibus elatus, significat hominem lethali criminum funere soporatum eandemque insuper animae mortem non cordis adhuc cubili tegentem, sed ad multorum notitiam per locutionis operisve sui iudicium quasi per suae civitatis ostia propalantem ... Redditur matri, cum per sacerdotalis decreta iudicii communioni sociatur ecclesiae. — Haimo, Homiliae de tempore. Hom. 126 (SSL 118, 678). Hier heißt es vom Jüngling von Naim, der von den Toten auferweckt wird : Redditur matri, cum per sacerdotale ministerium reconciliatur ecclesiae, a qua peccando ante abscesserat.

Zeit gelte, in der sie in der Herrlichkeit (gloria) sei, d. h. wenn Christus in seiner Herrlichkeit erschienen sei [1].

Auch Hatto von Vercelli [2] führt die Erklärung des Hieronymus zu Gal. 1, 2 auf. Die Kirche ist ihm die Arche Gottes, in der sich — eine Reminiszenz an Ps. Primasius — Weizen und Spreu vermischt finden, solange bis sie durch die Windmühle des gerechten Gerichtes völlig gereinigt wird [3]. Wie — so heißt es bei der Kommentierung von Rom. 9, 13 — in einem Schoß die beiden, Esau und Jakob, so sind das fleischlich gesinnte und das geistlich gesinnte Volk in einem Schoß der Kirche eingeschlossen und bekämpfen sich gegenseitig [4]. Das Zelt des Alten Bundes — von dem Hebr. 8 die Rede ist — ist mit verschiedenem Zierat ausgestattet, kostbarem und wertlosem; dadurch soll gezeigt werden, daß in der Kirche die einen Heilige und die anderen Sünder sind, alle aber gläubig und innerhalb des Leibes der Kirche [5]. Auch der Vergleich mit den goldenen, silbernen, hölzernen und irdenen Geschirren wird für die Illustrierung der gleichen Wahrheit nutzbar gemacht [6] und auch eine Anspielung auf die Erklärung des hl. Hieronymus zu Eph. 1, 22 fehlt nicht [7]. Daß trotz allem bei ihm gegensätz-

[1] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 112, 458): Sed considerandum, quando sit ecclesia sponsa Christi absque macula et ruga. Quod erit tunc utique, quando gloriosa apparuerit cum Christo, cum ipse Christus apparuerit gloriosus. Non enim ipse Christus glorificatus est ante resurrectionem in forma servi ... Ferner (ebenda): Cum enim non tantum ait: « ut exhiberet sibi ecclesiam non habentem maculam aut rugam », sed addit « gloriosam », satis significavit, quando erit sine macula et ruga aut aliquid huiusmodi; tunc utique, quando gloriosa: non enim modo in tantis malis, in tantis scandalis, in tanta permistione hominum proximorum, in tantis opprobriis impiorum dicendum est eam esse gloriosam, quia reges ei serviunt, ibi est periculosior et maior tentatio, sed tunc potius gloriosa erit, quando fiet, quod idem ait apostolus: « Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum ipso apparebitis in gloria. »

[2] Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. ad Gal. c. 1 (SSL 134, 496).

[3] In ep. ad Philipp. argumentum (SSL 134, 587): Sed quamvis laudentur, erant inter eos imperfecti. Et non mirum, quia sancta ecclesia permista est, quia area est, quia tandiu erant grana mista cum paleis, quousque ventilabro iusti discriminis permundetur.

[4] In ep. ad Rom. (SSL 134, 221): Per maiorem carnalis populus, per minorem spiritalis designatur. Sicut enim illi duo in utero, ita et hi uno matris ecclesiae sinu concluduntur et inter se invicem dimicant.

[5] In ep. ad Hebr. c. 8 (SSL 134, 771): Variis igitur speciebus instruitur tabernaculum partim pretiosis, partim vilioribus; per quod demonstratur alios sanctos, alios esse peccatores in ecclesia, fideles autem omnes et intra corpus ecclesiae constitutos.

[6] In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 134, 693).

[7] In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 134, 550): De eo, quod sicut caput habet sibi subiecta membra alia sana, alia infirma, ita Christus, qui caput est, habet in

liche Vätersentenzen Unterschlupf fanden, beweist die der Homilie De Anna et Simeon des Origenes entnommene Stelle :

Memini, cum interpretarer illud, quod ad Corinthios scribitur : « Ecclesiae Dei, quae est Corinthi, cum omnibus, qui invocant nomen Domini, » dixisse me, diversitatem esse ecclesiae et eorum, qui invocant nomen Domini. Puto enim monogamum et virginem et eum, qui in castimonia perseveret, esse de ecclesia Dei ; cum vero, qui sit digamus, licet bonam habeat conversationem et cunctis virtutibus polleat, tamen non esse de ecclesia et de eo numero, qui non habent rugam aut maculam aut quid istiusmodi, sed esse de secundo gradu et de his, qui invocant nomen Domini, et qui salvantur quidem in nomine Jesu Christi, nequaquam tamen coronantur ab eo, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum [1].

Ganz unzweideutig und ohne jeden Vorbehalt nimmt auch HAIMO das Vorhandensein von Guten und Bösen innerhalb der Kirche an [2]. Um dies deutlich zu machen, benützt er den Vergleich mit den *vasa aurea et argentea, lignea et fictilia* [3]. Wiederholt nennt er zwar Christus Haupt der Auserwählten [4] und der Heiligen [5], aber er betont doch mit Emphase, daß es die *ecclesia superna* oder *coelestis* ist, die aus den Engeln und gerechten Menschen besteht [6], so daß die Kirche erst nach der Auferstehung ohne Flecken und Falte sein wird [7]. Jetzt aber leben

ecclesia malos et bonos ; sed sancti voluntate, mali vero sunt ei subiecti necessitate . . . In hoc loco ecclesia non solum hominum, sed et angelorum cunctarumque rationabilium creaturarum debet intelligi. — Nebenbei bemerkt, kennt auch er die von Pelagius eingeführte Identifizierung der *sancti* mit den Getauften. Man vgl. In ep. ad Col. c. 1 (SSL 134, 610) ; ferner In ep. 1 ad Cor. c. 1 (SSL 134, 290). In der Erklärung von Philipp. 4 (SSL 134, 607) schreibt er aber : Sanctos vocat a criminibus alienos, non a peccatis.

[1] In ep. 1 ad Cor. argumentum (SSL 134, 287).

[2] Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. ad Rom. c. 8 (SSL 117, 431) : Ecclesia si quidem in praesenti permista est bonis et malis omnesque Christum clamant, et non apparet, qui sint filii Dei futuri in re. — Man vgl. auch In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 117, 707).

[4] In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 117, 805).

[3] In ep. 1 ad Cor. c. 15 (SSL 117, 596) : Primitias dormientium dicit Christum, quia ipse caput est omnium electorum . . . In ep. 2 ad Cor. c. 6 (SSL 117, 633) : Sicut retulimus ista ad caput omnium electorum, id est ad Christum, referamus ea et ad membra ipsius. — In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 117, 722).

[5] In ep. ad Col. c. 2 (SSL 117, 757) : « Et non tenens caput », id est non adhaerens capiti, id est Christo, qui est caput omnium sanctorum.

[6] In ep. ad Hebr. c. 12 (SSL 117, 926) : Per Sion autem, quae interpretatur speculatio, et per Hierusalem, quae interpretatur visio pacis, vult intelligi coelestem patriam, ecclesiam videlicet supernam, quae constat ex angelis et hominibus iustis, ad quam acceditur fide et desiderio. — Ebenda (SSL 117, 928) : « Regnum immobile » ecclesia est coelestis, quae constat ex angelis et hominibus iustis. — In ep. ad Gal. c. 4 (SSL 117, 688).

[7] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 117, 729).

alle Gläubigen in Christus, indem sie von ihm, dessen Glieder sie auch sind, alles Gute bekommen, so wie von der Wurzel der Saft in die Zweige geschickt wird, auf daß sie leben [1].

Ps. BRUNO statuiert sodann unter Hinweis auf die Notwendigkeit der verschiedenen Gefäße in einem Haus, daß auch in der Kirche Gottes die Guten und die Schlechten, beide nach ihrer Weise, notwendig seien; denn, wenn es keine Bösen gäbe, gäbe es kein Verdienst der Guten. Wäre nämlich keine Verfolgung, wo wäre da die Geduld der Guten? [2] Derjenige, der Unzucht treibt, fehlt gegen die Kirche, an deren Leib er Glied ist. Denn er wird für die Sünde der Unzucht von der Kirche abgetrennt [3].

Auch HERVAEUS VON BOURG-DIEU betont unter Hinweis auf die unterschiedlichen Gefäße, daß sich in der Kirche Gerechte, mit Weisheit und Beredsamkeit Begabte und auch Sünder finden; ja daß in der Kirche den Auserwählten die Verworfenen beigemischt sind [4]. Glieder der Kirche sind die schwachen und starken, die mehr und minder vollkommenen Gläubigen [5], Gute und Böse [6] und schließlich Rebellie-

[1] In ep. ad Rom. c. 11 (SSL 117, 462): Potest et per radicem intelligi Christus, per ramos autem apostoli aliique credentes: quia sicut a radice emittitur succus in ramos, ut vivant, ita et in Christo vivunt omnes credentes, ab illo omne bonum accipientes, cuius et membra sunt. — Trotzdem kann man auch bei Haimo noch einfachhin lesen: « Supra hanc petram », id est super me, « aedificabo ecclesiam meam », quae constat ex angelis et hominibus iustis. Omnis enim, qui fidem Christi habet, super ipsum est fundatus. (In ep. ad Eph. c. 2 — SSL 117, 712).

[2] Expositio in epistolas Pauli. In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 153, 467): Tamen sicut honorabiliora vasa in domo sunt necessaria, eodem modo vasa contumeliosa. Sic in ecclesia Dei mali et boni utrique modo suo necessarii sunt. Si enim mali non essent, non esset meritum bonorum. Si enim non sit persecutio, ubi patientia bonorum?

[3] In ep. 1 ad Cor. c. 6 (SSL 153, 153): Sed ille, qui fornicatur, peccat in corpus suum, id est contra ecclesiam, cuius corporis membrum est. Pro peccato enim fornicationis ab ecclesia separatur.

[4] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 181, 1462).

[5] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 181, 1268): « Quia membra sumus corporis eius », id est ecclesiae, « de carne », id est de imbecillitate « eius et de ossibus », id est de fortitudine « eius »; hoc est alii sumus infirmi et alii fortes in hoc corpore eius, quod est ecclesia. Sicut enim corpus humanum ex carne et ossibus constat et caro eius sustentatur ab ossibus, sic ecclesia de minus perfectis et magis perfectis constat, et perfectiores exemplo suo et exhortatione sustentat imperfectos. — Man vgl. auch In ep. ad Col. c. 3 (SSL 181, 1342): Propter unitatem corporis, quia et maiores et minores fideles membra sunt ecclesiae ...

[6] In ep. ad Hebr. c. 11 (SSL 181, 1651 f.): ... patriarcharum, in quorum posteritate praemonstrata est omnis propagatio bonorum et malorum, qui sunt in ecclesia.

rende bis ans Ende der Welt [1]. Für den Schrifttext, nach welchem die Kirche ohne Flecken und Falte sei, führt er eine Reihe von Erklärungen auf : nach der einen gälte dies von den Auserwählten in der Kirche, nach einer andern von der Kirche nach dem letzten Gericht im andern Leben [2]. Eine weitere Erklärung geht aber dahin : Non habet maculam « aut » rugam, sed nec « aliud huiusmodi », quia nec consuetudine venialium peccatorum ita gravari se permittit, ut multitudo eorum possit alicui crimini comparari, « sed ut sit sancta » in bono opere, « et immaculata » in abstinentia mali. Immaculata est, id est sine crimine. Non enim sine peccato quisquam esse potest in hac vita [3]. Danach wäre also die Kirche ohne *crimen*. Zu diesem Punkt äußert er sich jedoch noch an einer andern Stelle, an der er die sich aus der dritten Erklärung ergebende Schwierigkeit löst : Gott wird die Sünden seines Volkes nicht unbestraft lassen, sondern jeden, auch den Gläubigen, wird er nach seinen Wegen richten. Darum möge, wer bereits zum Volk der Christen gehört, sich, wenn er sündigt, nicht mit Straflosigkeit schmeicheln, weil die *criminosi* das Reich Gottes nicht besitzen werden ; denn diejenigen, die jetzt in der Kirche durch schlechtes Leben den Sohn Gottes mit Füßen treten, müssen aus ihr entfernt werden [4].

Für Gilbert de la Porrée, der bei dieser Gelegenheit auch das Gleichnis von den Gefängnissen auswertet, ist es eine Selbstverständlichkeit, daß sich in der Kirche Gute und Böse finden, dem Körper nach vereint, dem Geiste nach verschieden [5], oder auch daß Christus in sich ohne Fehl sei, in seinen Gliedern aber Fehl habe [6].

Auch innerhalb der Schule des Anselm von Laon kann man bei

[1] In ep. ad Hebr. c. 3 (SSL 181, 1547) : . . . « generationi huic » tam perversae, quae et genus huiusmodi rebellium hominum in ecclesia usque ad finem mundi semper futurorum designavit.

[2] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 181, 1267).

[3] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 181, 1267).

[4] In ep. ad Hebr. c. 10 (SSL 181, 1639) : . . . quia « iudicabit Dominus populum suum », id est peccata populi sui non relinquet impunita, sed unumquemque etiam fidelium iudicabit secundum vias eius. Ideo non sibi de impunitate, si peccaverit, blandiatur, quia iam est de populo christianorum, sed sciat, quia criminosi non possidebunt regnum Dei. Nam qui nunc in ecclesia male vivendo Filium Dei conculcant, eliminandi sunt ab ea.

[5] Zu 2 Tim. 1 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 111*v*).

[6] Zu Hebr. 9 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 126*v*) : [Christus] Sine vitio, quia immunis a peccato. Quod ad confirmationem repetit dicens : que non habet in se vitium ; vel ad determinationem, quod scilicet etsi in aliis, qui sunt membra eius, habeat vitium, in se tamen nullum habet.

Gottfried von Babion [1] und in der Summe des Cod. Aa 36 4° der Fuldaer Landesbibliothek [2] der Annahme von Bösen innerhalb der Kirche als einer Selbstverständlichkeit begegnen. Der zur *Abaelard-Schule* gehörige *Commentarius Cantabrigiensis* sieht die *ecclesia sine macula et ruga*, ohne öffentliche und heimliche Sünden, erst in der Zukunft gegeben [3]. Gerade mit Rücksicht auf diese zukünftige Seligkeit schreibt er denn : « Et vita vestra », id est beatitudo, quam expectatis, sicut et vos « abscondita » etc. Id est quemadmodum Christus vobis absconditus est in vita illa vobis, ita et ipsa adhuc vobis occulta est. Et ideo ad illam vitam, quantum potestis, aspirate. Veluti membra in eadem beatitudine erunt cum ipso capite, cuius membra multi sunt, de quibus, an membra sint, nondum patet. Ut enim dicit beatus Jeronimus : multi sunt filii Dei, de quibus, quod sint filii, nondum apparet, quod tunc revelabitur [4].

Petrus Lombardus, der in seinem Psalmenkommentar, wie schon vor ihm Bruno von Asti [5], wiederholt das Vorhandensein auch von Schlechten innerhalb der Kirche vermerkt [6], weiß im gleichen Werk davon, daß Christus im eigentlichen Sinn heilig, d. i. heiligmachend ist, und daß auch die Seinen heilig sind, d. h. in der Taufe geheiligt, und daß somit der ganze Christus heilig und ein Heiliger ist ; anders aber das Haupt und anders die Glieder [7]. In seinem Paulinenkommentar

[1] Enarrationes in Matthaeum, c. 13 (SSL 162, 1373).

[2] Man vgl. fol. 65*v*.

[3] A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi, 2. In epistolam ad Corinthios I^am^ et II^am^ ad Galatas et ad Ephesios. [Publication in Mediaeval Studies 2] Notre Dame, Indiana (1939) 429 : « ut » ita tandem, in futuro videlicet, « exhiberet ecclesiam gloriosam », id est redderet « sibi », id est ad honorem suum. Et quomodo gloriosam, exponit : « non habentem maculam » quantum ad manifesta peccata, « aut rugam » quantum ad occulta, que quasi ad modum vestis in rugam contrahuntur, ut lateant. « Aut aliquid », id est aut etiam veniale aliquod peccatum.

[4] Zu Kol. 3 (Cambridge, Trinity College, Western MS 37 [B I 39] fol. 148*v*.)

[5] Expositio in Psalmos. Zu Ps. 17 (SSL 164, 753) : In corpore autem ecclesiastico et boni et mali et iusti et peccatores et perfecti et imperfecti et sapientes et insapientes continentur.

[6] Commentarium in Psalmos. Zu Ps. 8, 3 (SSL 191, 124), Ps. 25, 1 (SSL 191, 261), Ps. 24, 8 (SSL 191, 264), Ps. 30, 14 (SSL 191, 307), Ps. 34, 17 (SSL 191, 352), Ps. 51, 5 (SSL 191, 497), Ps. 119, 5 (SSL 191, 1136), Ps. 126, 5 (SSL 191, 1159), Ps. 138, 18-21 (SSL 19, 1220 f.), Ps. 128, 3 (SSL 191, 1165 f.).

[7] Zu Ps. 85, 2 (SSL 191, 800) : ... « quoniam sanctus sum ». Hoc proprie convenit Christo : Christus enim proprie sanctus est, scilicet sanctificans ; sui etiam sunt sancti, scilicet sanctificati in baptismo iuxta illud : « Sancti estote, quia et ego sanctus sum. » Totus itaque Christus sanctus et unus sanctus ; sed aliter caput, aliter membra.

wieder schlägt er als Erklärung für *sanctus* alternativ vor: *fidelis* oder *perfectior* im Gegensatz zu *minus perfectus* [1]. Auch weiß er in diesem Werk von schlechten Gliedern der Kirche [2].

Wichtig ist nun, daß schon HERVAEUS VON BOURG-DIEU unterscheidet zwischen Söhnen der Kirche nach dem guten Leben und Söhnen nach der Teilnahme an den Sakramenten [3]. Auch weiß er von einer geistigen Abtrennung von den Schlechten innerhalb der Kirche, welche die Einheit der Kirche nicht spaltet, im Gegensatz zur körperlichen [4]. Dies weist schon auf eine Unterscheidung innerhalb der Zugehörigkeit zur Kirche hin, die, wie wir sehen werden, all die bisherigen Gegensätze in der Lehre überbrücken sollte.

Um dies gleich vorwegzunehmen, haben hier die *Kanonisten* sich rasch eine feste Terminologie geschaffen, da sie sagen, daß einer auf dreifache Weise als innerhalb der Kirche bezeichnet werden kann: wegen der Vereinigung der *caritas*, wie allein alle Guten, wegen der Teilnahme an den Sakramenten — so auch viele Böse — und wegen der Vereinigung mit den gläubigen Katholiken, wie alle Katholiken, die nicht durch das Anathem abgetrennt sind. Ebenso gibt es ein drei-

[1] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 192, 170): ... tunc vere sancti sunt, si fideles sunt in Christo. Vel distingue inter sanctos et fideles, ut sanctos intelligas maiores et perfectiores, fideles minus perfectos.

[2] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 191, 1656); In ep. 2 ad Thess. c. 2 (SSL 192, 318); In ep. 1 ad Tim. c. 2 (SSL 192, 336); In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 192, 372), hier unter Anspielung auf die verschiedenen Gefäße.

[3] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 181, 1260): ... quia « propter haec » verba « venit ira Dei », id est ultio divina, ut in aeternum pereant, « in filios diffidentiae », id est in eos, qui, cum sint filii ecclesiae, non secundum bonam vitam, sed solummodo secundum sacramentorum participationem, sunt tamen diffidentiae et desperationis, quia de illis diffidimus propter pravitatem eorum. — In ep. ad Col. c. 3 (SSL 181, 1343): Cavete ergo, ne et vos similiter aut gravius propter eadem vitia pereatis, quia nunc quoque propter haec venit quotidie ira, id est ultio Dei super filios incredulitatis, id est super eos, qui, cum sint ecclesiae filii per susceptionem sacramentorum, non tamen firmiter credunt aeternam iniquorum damnationem et idcirco audent agere talia.

[4] In ep. 2 ad Cor. c. 6 (SSL 181, 1062): Vel exite de medio perversorum, qui sunt in ecclesia, exite non corporaliter, sed spiritaliter, id est facite, quod pertinet ad correptionem eorum, quantum pro uniuscuiusque gradu atque persona salva pace fieri potest ... Sic ergo spiritaliter exite de medio eorum non scindentes unitatem ecclesiae, sed increpantes perversitatem nequitiae, ne maius malum committatis in separatione bonorum, quam fugitis in coniunctione malorum, et separemini non corporaliter ab eis, sed spiritualiter a consortio pravitatis eorum. Noch in den Allegoriae in Novum Testamentum (Lib. 2 c. 16 — SSL 175, 790) liest man: Omnes, inquam, tales, qui per culpam sunt a Deo separati, a sacerdotibus legem Dei scientibus et custodientibus iudicantur esse leprosi et a coetu fidelium, etsi non corporaliter, tamen spiritualiter segregati.

faches Sein außerhalb der Kirche: wegen des Fehlens des Bandes der *caritas*, wie bloß alle Bösen, wegen der Ausgeschlossenseins von den Sakramenten und wegen des Ausgeschlossenseins vom Verkehr mit den Gläubigen [1]. So kann denn Johannes Faventinus schreiben:

Excommunicatur quis apud Deum et ecclesiam, quando quis iuste propter scelera sue excommunicationis reportat sententiam. Alius apud Deum et non apud ecclesiam, is scilicet, qui absque ecclesiastica dampnatione mortalem culpam gestat in mente. Qui enim criminaliter delinquit, statim apud Deum pro excommunicato habetur, quoniam quantum ad ipsum non est membrum corporis sui, quod est ecclesia, quamvis per sententiam ecclesie non sit separatus ab ea. Alius non apud Deum, sed apud ecclesiam excommunicatus habetur, qui videlicet iniuste nulla causa subsistente sententiam excommunicationis accepit [2].

[1] Rufinus, Summa Decretorum. P. II c. 1 q. 1. H. Singer, Die Summa decretorum des Magister Rufinus. Paderborn (1902), 212: Notandum, quod tribus modis aliqui dicuntur esse in ecclesia: propter caritatis unionem, ut omnes boni et soli; propter sacramentorum participationem: quo modo sunt in ecclesia et multi mali; et propter fidelium catholicorum communionem: quo modo sunt in ecclesia omnes catholici et non per anathema praecisi. Itidem tribus modis dicuntur aliqui esse extra ecclesiam: quia non habent vinculum caritatis: quo modo extra ecclesiam sunt omnes mali et soli; et quia a sacramentis ecclesie sunt sequestrati: quo modo nuper publice penitentes et anathematizati; et quia cum fidelibus ecclesie participare non debent, ut eidem anathematizati et omnes heretici et scismatici, cathecumeni, iudei et pagani. — Summa Rufini in partem II decreti abbreviata (Cod. Bamberg. Can. 17 fol. 147*v*); Johannes Faventinus, Summa super decreta Gratiani (Cod. Bamberg. Can. 37 fol. 30*v* und Cod. Erlangen. lat. 480 fol. 49); die Summa « Imperatorie maiestati » [Summa Monacensis] (Clm 16084 fol. 14*v*); die Distinctiones « Consuetudo » [Summa Gallicana Bambergensis] (Cod. Bamberg. Can. 17 fol. 102); die Distinctiones Monacenses (Clm 16084 fol. 38*v*); die Summa Lipsiensis (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 986 fol. 86*v*): In Christi corpore, quod est ecclesia, quidam sunt ut in corpore per sacramenta, per fidem et caritatem, ut boni; quidam sunt in corpore non ut in corpore, sed per sacramenta tantum ut mali. — Ähnlich schon bei Stephan von Tournai (Causa I q. 2. — J. F. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani. Gießen [1891], 125), wo auch zu lesen steht: Duobus modis dicitur quis foris ecclesiam, scilicet per mortale peccatum vel per participationem sacramentorum, et duobus modis similiter dicitur intra (ebenda, 129). — Sicard von Cremona, Summa super Decretum (Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 71*v*): Nota, quod catholicum eum dicimus, qui intus est, precisum, qui foris est a fidelium communione et sacramentorum perceptione.

Est aliquis in ecclesia	Caritatis unione. Ab hac pro mortali	separamur
	Sacramentorum perceptione. Ab hac pro enormi	
	Fidelium communione. Ab hac pro contumacia	

Que tamen de corpore Christi dicimus, de preciso maxime propter scisma et heresim intelligamus.

[2] Summa super Decretum. C. III q. 4 (Cod. Bamberg. Can. 37 fol. 41*v*).

Wir finden schließlich bei HUGUCCIO die Folgerung, daß, wer eine schwere Sünde begeht, seine heilige und mit heiligen Gaben bereicherte Seele der Gemeinschaft der Gläubigen, d. i. der Kirche entzieht [1], und daß umgekehrt bloß die Guten sich in der Kirche Christi befinden [2].

Bereits PASCHASIUS RADBERTUS kennt sodann ein *intus esse numero et corpore*, das einer besitzen kann, obwohl er nicht *in unitate spiritus et in vinculo pacis* ist [3].

ANSELM VON LAON weiß in der Glossa interlinearis von solchen, die *intus sunt nomine et professione* [4]. GILBERT DE LA PORRÉE [5] übernimmt dies mit aller Selbstverständlichkeit. In der Schule ANSELMS VON LAON unterscheidet man zwischen einer *exterior unitas* und einer *interior unitas* der *Kirche*. Die *exterior unitas* besitzen diejenigen, die an den Sakramenten der Kirche teilhaben und durch diese Sakramente Nachlassung der Sünde empfangen haben. In der *interior unitas* sind bloß diejenigen, welche den aus der Liebe sich betätigenden Glauben *hatten* und an den Sakramenten der Kirche teilnahmen [6]. Für beide Arten

[1] Summa super Decretum. C. XXII (Cod. Bamberg. Can. c. 40 fol. 192*v*) : Quotiens enim quis peccat mortaliter, committit homicidium, quia se et animam suam occidit ; et furtum, quia se subtrahit Deo ; et adulterium sive fornicationem, quia recedendo a Deo fornicatur et adulteratur cum diabolo ; et periurium, quia fidem promissam in baptismo non servat ; et sacrilegium, quia animam suam sanctam et sanctis donis ditatam subtrahit de congregatione fidelium, id est de ecclesia, et sic de ceteris.

[2] De penitentia. (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 401*v*) : Ergo intelligitur ecclesia Christi non habet rugam mortalis peccati, que consistit in duplicitate vel simulatione, nec maculam alterius peccati mortalis. Ergo non nisi boni sunt ecclesia Christi vel in ecclesia Christi ut XXXII q. IIII recurrat, et di. XXI quamvis, et XXVII q. I.

[3] Expositio in Matthaeum. Lib. 8 c. 18 (SSL 120, 635) : Idcirco, licet intus sit numero et corpore, foris tamen est, et non est in unitate spiritus et in vinculo pacis . . .

[4] Zu 1 Kor. 5, 12 (Inkunabel, Basel 1498).

[5] Zu 1 Kor. 5, 12 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 36*v*). — Nicht ganz klar ist, ob das Sein innerhalb der Kirche in der Erklärung Gilberts zu 2 Tim. 1 gemeint ist, wo er sagt : Nam in illa ineffabili praesentia Dei multi, qui foris videntur, intus sunt, sicut et multi, qui intus videntur, foris sunt (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 111*v*). Man vgl. auch zu 1 Kor. 5 (ebenda, fol. 36*v*) : Intellige etiam, quod separationis duplex est modus. Unus quidem corde, qualiter a malis omnibus, etiam ab infidelibus et semper separari debemus ; alter vero corpore, qualiter a solis fidelibus, quibus tamen cordis caritate sumus coniuncti, quandoque separari precipimur.

[6] Sententie Anselmi. F. BLIEMETZRIEDER, Anselms von Laon systematische Sentenzen. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band 18, Heft 2-3.] Münster i. W. (1919), 83. Man vgl. auch die Sententiae Atrebatenses (O LOTTIN, Les « Sententiae Atrebatenses ». Recherches de théologie ancienne et

von *unitas* wird also hier das Teilhaben an den Sakramenten gefordert, so daß man meinen sollte, ohne dieselbe gäbe es diese Einheit nicht. Zudem wird auf Grund der bloßen Taufe den Kindern, die vor dem Gebrauch der Vernunft sterben, die Zugehörigkeit zur Einheit — es wird aber nicht die Art der Einheit genau fixiert — zugesprochen, obwohl sie, nach Ansicht des in Frage kommenden Werkes, die *caritas* nicht besitzen, und zwar deshalb, weil sie an diesem Mangel keine Schuld tragen [1]. Dennoch aber wären sie nach der Lehre der zweiten *Quästionen* des Cod. Oxford. Bodleiana Rawlinson 161 Glieder der Kirche *per unionem caritatis;* sie wären aber nicht *mente* in ihr, weil sie mit dem Geist nicht bewegt werden können zu Glauben oder Liebe. Ein solches Kind wäre *merito* in der Kirche, weil kraft der Taufe [2]. Wer unschuldbar nicht an den Sakramenten teilhat, aber die *caritas* besitzt, kommt im Todesfall auf Grund seines guten Willens zum Heil und zur Einheit der Kirche — auch hier wird nicht gesagt, zu welcher Einheit — und zwar wird er ihr durch den Heiligen Geist beigefügt [3]. Zu seinen Lebzeiten aber kommt ein solcher nicht in die Einheit der Kirche — auch hier wird die Art der Einheit nicht ausdrücklich fixiert — ohne Teilnahme an den Sakramenten [4]. Weshalb denn von den anselmia-

médiévale, 10. Louvain [1938], 221); Clm 14730 fol. 80; Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 277 fol. 14*v*; Cod. British Museum Harley. lat. 3851 fol. 47*v*; Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 189 f. und Klagenfurt, Studienbibliothek, Perg. Hs. 30 fol. 11*v*.

[1] Sententie Anselmi. F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, 83.

[2] Fol. 153: ... et ita nulla est obiecto de parvulis, qui, licet sint membra ecclesie per unionem caritatis, tamen non sunt in ea mente, quia mente non possunt moveri ad credendum vel diligendum ... Iste ergo parvulus est de ecclesia merito, quia beneficio baptismi.

[3] Sententie Anselmi. F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, 84: Sunt etiam quidam, qui antequem ad sacramentum ecclesie veniant, caritatem habent, ut Cornelius, nec tamen in unitate ecclesie sunt, nisi prius sacramentis ecclesie participaverint. Sed tamen, antequam baptizari possint, si morte preventi fuerint, ita quod necessitas et nulla eorum negligentia impediverit, sola bona voluntas eis sufficit ad salvationem, et hec eos in ecclesie unitatem recipi facit. Quod autem hii tales, qui extra ecclesiam caritatem habent, tandem ad unitatem ecclesie Spiritu Sancto ducente perveniant, ramus olive virentis designat, quem columba extra archam inventam ad archam portavit. Columba enim, id est Spiritus Sanctus, quos extra archam, id est ecclesiam, virentes caritate invenit, ad archam portat, id est unitati ecclesie coniungit, et non pereunt. — Ebenso Clm 14730 fol. 80; Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 277 fol. 14*v* f.; Cod. British Museum Harley. lat. 3851 fol. 47*v* f.

[4] Man vgl. die Sententae Atrebatenses. O. Lottin, Les « Sententiae Atrebatenses », a. a. O. 221: Sunt etiam quidam, qui, antequam ad sacramentum ecclesie

nischen Sentenzen, die wir anscheinend in der gleichen Form im Cod. Paris. Nat. lat. 10448 und in der Pg. Hs. Nr. 30 der Klagenfurter Studienbibliothek besitzen, gesagt wird: Wer in der Einheit der Kirche ist, besitzt die *caritas* und ist prädestiniert, aber nicht umgekehrt [1]. Eine Lehre, die freilich nur möglich ist unter der Voraussetzung der von der Anselmschule verfochtenen Unverlierbarkeit der *caritas* [2].

Petrus Lombardus kennt die Unterscheidung « *in ecclesia professione et nomine* » [3] und die andere « *in ecclesia corpore non mente, nomine non numine* » [4]. So ist es nicht erstaunlich, daß nach der frühen *Sentenzenglosse* des Clm 22288 der *criminaliter* Sündigende als *numine et merito* außerhalb der Gemeinschaft, wenn auch als *nomine et numero* noch innerhalb derselben befindlich bezeichnet wird. Daneben her geht getrennt die durch kirchliche Sentenz, gegebenenfalls auch ungerechter Weise, erfolgende Exkommunikation [5]. *Magister Udo* wieder bringt die Unterscheidung: *qui intus sunt nomine et sacramento, etsi non vita* [6].

veniant, caritatem habent, ut Cornelius, nec tamen in unitate ecclesie sunt, nisi prius sacramentis ecclesie participaverunt.

[1] Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 189: Queritur, cum caritas faciat unitatem ecclesie, si illi soli ipsam habeant, qui sunt in ecclesia. Sed constat Cornelium ante baptisma caritatem habuisse, qui introductus, sicut columba ramum olive in arcam, hanc secum defert virtutem. Qui ergo sunt in unitate ecclesie, karitatem habent et sunt predestinati, sed non convertitur. — Ebenso Klagenfurt, Studienbibliothek, Perg. Hs. Nr. 30 fol. 11*v*.

[2] Sententie Anselmi. F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, 82 f.

[3] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 5 (SSL 191, 1575 f.).

[4] In ep. 2 ad Cor. c. 7 (SSL 192, 53). Man vgl. auch In ep. ad Gal. c. 3 (SSL 192, 133): [August. In libro de baptismo parvulorum.] Induunt autem hominem Christum aliquando usque ad perceptionem sacramenti, aliquando etiam usque ad vitae sanctificationem. — Hugo Rothomagensis unterscheidet corporaliter — vita (Dialogorum, Lib. 4 n. 5 (Cod. Paris. Nat. lat. 3437 fol. 24*v* f. und SSL 192, 1182): Sunt et alii, qui licet corporaliter [non] ab ecclesia [fol. 25] scindantur, sed vita separantur. Illi videlicet, qui remissis in Christo peccatis relabuntur ad vitia et versantur in crimina. Illi signaculum similitudinis Dei in baptysmo perceperunt et manus impositione pontificis sapientie Spiritum acceperunt et perfectionem vite apostolice in paradiso Dei, hoc est in ecclesia presenti professi sunt et a die restitutionis sue in baptismo sine vitio manserunt, donec declinantes a iustitia reversi sunt ad peccata. Unde iure dampnati separantur ab ecclesia et demerguntur in tartara.

[5] Fol. 103: Et nota, quod hic ponitur, id est extra veram ecclesie communionem poni. Quisque (!) criminaliter peccat, statim exit de communione ecclesie numine et merito, licet intus sit nomine et numero. Quando autem convertitur, reddit (!) ad communionem et reconciliatur. Est et alia excommunicatio manifesta, qua [*Ms. hat* quasi] quis eicitur per datam sententiam et hoc esse ⟨esse⟩ potest sine mortali, ubi aliquis in fine iustus sine causa et iniuste excommunicatur.

[6] Sententiae. Lib. 4 (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 69).

Petrus von Capua sieht in denjenigen, die bloß die *fides informis* haben, noch Glieder der Kirche — wo aber auch die *fides informis* fehlt, ist die Gliedschaft nicht mehr gegeben — ; sie gehören jedoch wie alle schlechten Christen bloß *numero* zur Kirche und sind *membra putrida Christi* [1]. Noch Gaufrid von Poitiers gibt zu, daß die *fides informis* der Glaube der schlechten Christen ist [2], und nach ihm ist der ungerechterweise Exkommunizierte *extra ecclesiam numero, intus merito*, während derjenige, der der Absolution unwürdig ist, *extra merito, intus numero* ist [3]. Dem entspricht, daß man nach ihm durch die schwere Sünde von Gott und der Einheit der Kirche getrennt ist [4]. Dieser Ansicht begegnen wir übrigens schon bei Magister Martinus [5], der sich wieder auf die *Dekretenliteratur* stützt.

Petrus Cantor kennt die Unterscheidungen : *in ecclesia corpore,*

[1] Summe (Clm 14508 fol. 53) : Nam etiam christiani mali sunt de ecclesia numero et membra Christi, sed putrida. Sic erat forte tempore Abel et ideo tunc dicitur fuisse ecclesia. Si autem ponatur, quod nec fide informi sit aliquis fidelis preter unum vel quod nullus, non concedemus, quod ecclesia sit.

[2] Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 72) : Sed nota, quod est fides informis, que malorum est christianorum.

[3] Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 119) : Ad hoc, quod dicit Origenes [fol. 118*v* : Dicit enim Origenes super Leviticum : cum exit quis a caritate, exit a castris ecclesie, etsi episcopi voce non eicia⟨n⟩tur. Et paulo post subiungit : interdum foras mittitur, quod intus est, et, quod foris est, intus videtur retineri. Per hoc videtur, quod nullus possit excommunicari iniuste.], dico, quod aliquis est extra ecclesiam numero, qui intus est merito, ut ille, qui iniuste excommunicatus est. Aliquis est intus numero, qui est extra merito, ut qui non erat dignus absolutione. Et sic intelligo verba Origenis.

[4] Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 119) : Sed, cum quilibet sit separatus a Deo per peccatum mortale et ab unitate ecclesie, quid amplius facit ei sacerdos eum excommunicando ? Arcet eum ab introitu ecclesie et a perceptione sacramentorum et tradit illum satane.

[5] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 321 : Quod autem excommunicatus sit quodammodo, quicumque caritatem non habet, habes ex illo capitulo XXIIII causa : Cum aliquis exiit a fide, a virtute, exit a castris Domini, etiamsi per episcopi vocem minime abiciatur. Et infra : Interdum enim qui foras mittitur, intus est, qui foris est, intus videtur retineri. Responsio : Revera, quicumque committit mortale peccatum, excommunicatus est apud Deum, sed non apud ecclesiam, et tunc excommunicat ecclesia aliquem, quando eum, si contumax fuerit, eliminat ab ecclesia. — Man vgl. auch fol. 321*v* : Triplex est excommunicatio : prima et maxima est separatio a Deo, qua est excommunicatus quicunque peccat mortaliter, et tali excommunicatione nullus excommunicat alium, sed homo committens mortale excommunicat seipsum. Hac etiam specie excommunicationis hominem diabolus excommunicat. Talem excommunicationem non vult sacerdos nec debet velle. Est secunda excommunicatio, que est separatio a communione sacramentorum ecclesiastica ; et est tertia excommunicatio a communione fidelium.

non mente, nomine non numine, numero non merito [1]. Bei LANGTON wieder findet man : *numero non merito, non numine sed nomine* [2].

Schließlich verdanken wir dem Magister MARTINUS eine Parallelstellung der verschiedenen Terminologien :

Sed notandum, quod membrum ecclesie aliud sanum, aliud morbidum, aliud putridum. Sanum membrum ecclesie est, quod est de ecclesia nomine non numine, numero et merito. Morbidum est, quod est de ecclesia nomine non numine, numero et merito. Putridum, quod nec numero nec merito sunt de ecclesia sicut heretici. Cum ergo dicitur : iste qui est in mortali peccato, est putridum membrum ecclesie, non est verum, immo est morbidum membrum ecclesie nec debet abscidi (!). Imo fovendum est sputum vino et oleo, et tunc, si non convaluerit, abscindendum est [3].

In der *Kanonistik* kann man finden : sunt quidam in ecclesia nomine et re ut boni catholici ... quidam nec nomine nec re, ut precisi ... quidam nomine tantum ... quidam re tantum [4]. Die *Summa Monacensis* wieder schreibt : Merito vite multi intus sunt, qui foris tamen sunt quoad communionem fidelium [5].

Während nun bisher die Unterscheidung in die Art der Mitgliedschaft verlegt wird, verlegt der Verfasser der ersten *Quästionen* des Cod. British Museum Royal 9 E XII den Unterschied in die Kirche selber, — Ähnliches haben wir bereits bei Hieronymus gesehen —, indem er unter Berufung auf einen *An*, als Kirche im weiteren Sinn diejenige bezeichnet, in der die Körner mit der Spreu vermischt sind, Kirche im engeren Sinn aber diejenige, in der nur Körner sind [6]. Eine

[1] Summa Abel (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 228 fol. 97). — Merito außerhalb der Kirche kennt auch schon Gottfried von Babion Enarrationes in Matthaeum, c. 18 (SSL 162, 1409 B) : Vel de omni peccato sic intelligitur vel legitime Petrus gerit hic personam ecclesiae et dicit : Si frater meus peccaverit in me, id est ecclesiam, scilicet si peccat criminaliter, peccat in ecclesiam, a qua meretur separari per criminalia, dimmittam usque septies.

[2] Kommentar zu den kanonischen Briefen. Zu Joh. 2, 19 (Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 446*v*) : Quia « ex vobis prodierunt », id est qui erant de vobis numero, non merito, prodierunt, id est recesserunt a vobis per vanas temptationes et voluptates. Sed non erant ex vobis numine, sed nomine.

[3] Cod. Paris. Nat. lat. 14526 fol. 128.

[4] Cod. Bamberg. Can. 14 fol. 155*v*.

[5] Clm 16084 fol. 38*v*.

[6] Fol. 3*v* : Item, iste malus est membrum ecclesie. Cuius, nisi eius, de qua dicitur : sponsa mea, columba mea. Sed illa non preest nisi bonis. Ergo iste est de numero bonorum. Dicet, quod est membrum ecclesie numero, non merito. Sed numquid ipse est de numero eius ? Ergo pars bonorum. Dicit .An., quod ecclesia quandoque large dicitur grana cum paleis, et de illa est ; quandoque stricte grana ; de illa non est. — Sed numquid de illa, que est grana et palee, est

gleiche Beobachtung kann man dann auch in der *kanonistischen Literatur* machen [1].

Auffallend ist, daß in all der Frühzeit zwar davon gesprochen wird, daß uns die Taufe der Kirche eingliedert, aber die Art und Weise, wie dies neben dem Glauben oder der Liebe geschieht, nie ausdrücklich geschildert wird. H. Weisweiler [2] hat nun schon in vorbildlicher Weise dargetan, wie sich bei HUGO VON ST. VIKTOR ein subjektiver Weg der Einverleibung in den mystischen Leib durch das *opus operantis* und ein objektiver durch das *opus operatum* unterscheiden läßt. Diese Darstellung fällt mit derjenigen der Vorbereitung auf die Sakramente und der objektiven Wirksamkeit der Sakramente zusammen. Wir aber haben uns hier mit denjenigen Stellen zu begnügen, an denen ausdrücklich von der Art der Einverleibung durch die subjektiven Akte und durch das Sakrament der Taufe gesprochen wird. Hier ist nun RICHARD VON ST. VIKTOR von großem Interesse.

Er unterscheidet vor allem *membrum Christi secundum praedestinationem* und *membrum secundum habitudinem. Secundum praedestinationem* kann einer Glied Christi sein ohne die *caritas* zu haben, und so zugleich der Verdammung würdig sein ; er kann aber auch die *caritas* haben und doch nicht *membrum secundum praedestinationem* sein, wenn die *caritas* in ihm erkaltet. *Secundum habitudinem* ist derjenige Glied Christi, der das besitzt, wodurch man Glied wird. Diejenigen, welche nie in den Besitz der beharrenden *caritas* gelangen, gehören niemals zu denjenigen wahren Gliedern, welche die Unversehrtheit seines Leibes vervollständigen. Nach einem bestimmten Gebrauch des Wortes können und pflegen wir diejenigen, welche die *caritas* bloß vorübergehend besitzen, Glieder Christi zu nennen wegen der Gleichförmigkeit mit seinen Gliedern, die sie zeitweise zu haben scheinen [3].

merito, id est iuste. Dicit, quod non est de ea merito, ut sit nomen, sed forte merito, ut sit adverbium.

[1] Die Dekretenglosse des Cod. Bamberg. Can. 13 fol. 180, zu II C. 24 q. 3 c. 7 : « In ecclesia » : d. 5 di. IIII ei est unitas ; contra, sed ibi ecclesie nomen largius sumitur, ut comprehendat bonos et malos. — Die Dekretenglosse des Cod. Bamberg. Can. 14 fol. 155 : De ecclesia d. XXIIII q. IIII forte contra, hoc autem vita contrarium. Solutio : Ecclesia quandoque large sumitur, ut grana vel paleam conplectatur ...

[2] Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor. Freiburg i. Br. (1932), 96-125.

[3] De potestate ligandi et solvendi. Cap. 19 (SSL 196, 1172) : Membrum Christi dici potest homo secundum geminam considerationem : aut secundum praedestinationem aut secundum habitudinem. Secundum praedestinationem

Um aber jedem Bedenken zuvorzukommen, gibt Richard eine dreifache Unterscheidung : membrum *praedestinatione, praeparatione, incorporatione. Praedestinatione,* wer von Gott zum Leben vorherbestimmt ist ; *praeparatione,* der Heide und falsche Christ, der in Wahrheit bereut und zur Wahrheit und *caritas* gelangt ; *concorporatione,* der eine, der durch die Abwaschung des Leibes, der andere, der durch die Absolution des Priesters der Kirche Christi eingebürgert ist [1]. Richard erläutert dies dann durch einen Vergleich : Aus dem Wald wird ein Baum für das Haus ausgewählt, er wird hernach behauen und so in die passende Form gebracht. Zuletzt wird er mit dem Gebäude verbunden und diesem am rechten Platz eingefügt. Siehe, wie ein und dasselbe Holz Glied des Hauses wird, erstens durch bloßes Auswählen, zweitens durch Zurichten, drittens durch Einfügen, so sind in der Tat viele Glied Christi durch Vorherbestimmung, aber noch nicht durch Zubereitung ; viele durch Zubereitung, aber noch nicht durch Einkörperung. Augustinus war als Ungläubiger Glied Christi nach der Vorherbestimmung. *Conformitatis praeparatione* war er Glied, als er im Herzen gläubig und glühend vor Hingabe zur Taufe eilte. Getauft und der Kirche eingebürgert war er den Gliedern Christi eingekörpert. Wenn also einer die *caritas* vor dem Empfang des Sakramentes unserer Aussöhnung besitzt, kann er Glied Christi *quadam conformitatis praedestinatione* genannt werden, noch nicht aber *concorporatione.* Durch den Tod Christi werden wir mit Gott ausgesöhnt, durch die Taufe werden wir mit Christus begraben

potest quis membrum Christi esse et necdum caritatem habere, et econverso Christi quidem membrorum non esse et caritatem habere, iuxta namque Domini testimonium : « Refrigescet caritas multorum. » Secundum ergo hanc acceptionem contingit hominem esse membrum Christi et adhuc vinculo debitae damnationis teneri. Secundum habitudinem autem membrum Christi dicitur, quando in se habet, unde hoc ipsum efficitur. Sed numquid membrum Christi caritas illa facit, quae ad tempus inardescit et in modico refrigescit ? Absque dubio, qui perseverantem caritatem nunquam accipiunt, nunquam de veris illis Christi membris fuerunt, qui corporis eius integritatem perficiunt. Secundum quamdam tamen acceptionem possumus et solemus caritatem transitoriam habentes membra Christi dicere propter membrorum ipsius conformitatem, quam ad tempus videntur habere.

[1] Ebenda, cap. 20 (SSL 196, 1172) : Sed ut a pie quaerentibus omnem scrupulum amoveamus, dicimus, quod triplici modo membrum Christi dici solemus : praedestinatione, praeparatione, incorporatione. Praedestinatione, qui ad vitam divinitus praeordinatur ; praeparatione, quando paganus et falsus christianus veraciter compungitur et ad veritatem et caritatem imbuitur ; concorporatione, quando ille per corporis ablutionem, iste per sacerdotis ablutionem ecclesiae Christi consociatur. Primum agitur proposito divinae voluntatis, secundum proposito propriae deliberationis, tertium vero officio sacerdotis.

und seinen Gliedern eingekörpert [1]. Richard geht dann so weit, zu sagen, daß der sündige Christ das verliert, was der Heide durch die Taufe gewonnen hat hinsichtlich der Möglichkeit der Teilnahme an den Sakramenten und der Verhaftung zur Verdammnis, und beweist dies damit, daß dem wahrhaft reuigen Sünder vor der priesterlichen Absolution der Empfang des Leibes und Blutes des Herrn verboten sei und er somit also auch noch der ewigen Verdammung schuldig sein müsse [2].

Die Gliedschaft *per praedestinationem* kennt neben dem porretanischen *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 686 [3] auch der ebenfalls in den Bereich der Porretaner hineinragende *Sentenzenkommentar* des Cod. Paris. Mazarin. lat. 758, der daneben auch noch die Gliedschaft per *praesenten iustitiam* nennt, mit der Cornelius vor der Taufe in der Kirche war, und die Gliedschaft *per baptismum*, durch die man allein erst zur Gemeinschaft der Sakramente aufgenommen wird [4]. Petrus von Poitiers wieder unterscheidet in seinen Distinctiones super Psalterium : Triplex est introitus in ecclesia, scilicet per sacramentorum

[1] De potestate ligandi et solvendi. Cap. 20 (SSL 196, 1172) : Ex corporali advertere possumus, quid de spirituali aedificatione sentire debemus. Ecce de silva lignum eligitur, ut in aedificio ponatur, postea dolatur et ad modum formamque congruam dolando praeparatur. Ad ultimum aedificio connectitur et ipsi suo in loco coaptatur. Ecce quo[modo] unum idemque lignum fit aedificii membrum : primo sola electione, secundo praeparatione, tertio compaginatione. Sic sane multi iam sunt membrum Christi praedestinatione, necdum tamen praeparatione. Multi vere praeparatione, sed necdum tamen concorporatione. Augustinus, cum adhuc infidelis esset, secundum praedestinationem membrum Christi fuit. Conformitatis praeparatione membrum Christi existit, cum corde credens et devotione fervens ad baptisma festinavit. Baptizatus vero et ecclesiae consociatus membris Christi concorporatus fuit. Si quis ergo caritatem habet ante susceptum sacramentum reconciliationis nostrae, dici potest membrum Christi quadam conformitatis praedestinatione, necdum tamen concorporatione. Per mortem enim Christi Deo reconciliamur et per baptisma Christo consepelimur et membris eius concorporamur. Ex his iam patet, ut arbitror, iuxta quam acceptionem possit quis membrum Christi dici et debito damnationis teneri. Secundum quod dictum est de pagano, intelligi potest, quid sentiendum sit de criminoso et poenitente christiano.

[2] De potestate ligandi et solvendi. Cap. 21 (SSL 196 1173).

[3] Zu 1 Kor. (fol. 56).

[4] Fol. 141. Zu 4 dist. 2 und zwar dem Text : Nunc vero de baptismi sacramento videamus, quod inter nove gratie sacramenta primum est . . . erscheint die Glosse : Baptismus est sacramentum intrantium per communionem et ad communionem sacramentorum in ecclesiam. Intrat autem quis vel in ecclesia est per praedestinationem, sicut fuit Paulus in ecclesia adhuc malus et peccator ; per presentem iustitiam, sicut fuit Cornelius in ecclesia ante baptismum, qui dictus est per opera venisse ad fidem, id est fidei sacramentum ; per baptismum ; sic et non prius recipitur quis ad communionem sacramentorum.

participationem, per bonam conversionem [wohl statt conversationem], per predestinationem. Quorum exempla poteris formare de Juda, Cornelio et Paulo [1].

Eine von J. B. Pitra dem ODO VON OURSCAMP zugeschriebene Quästion lehnt aber den Ausdruck *membrum praedestinatione* ab, weil der Verfasser ihn nirgends gelesen hat — nach dem Sinn in keiner *auctoritas* gefunden hat. — Sie schlägt für das mit diesem terminus Gemeinte den Ausdruck *ovis Christi* vor [2].

In anderer Weise als Richard von St. Viktor stellt der Abt GILBERT das Verhältnis zwischen Sakrament und *caritas* hinsichtlich der Eingliederung dar. Er setzt an die letzte Stelle die *caritas*. Wohl gibt er zu, daß wir durch den Empfang der Sakramente in die Einheit der Kirche und in die Gemeinschaft der Heiligen eintreten; aber nach ihm ist mancher dann so innerhalb, daß er gleichsam außerhalb ist. Völlig innerhalb, gleichsam im Familienverband, ist man erst durch den Affekt der *caritas* [3].

[1] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 37*v*.

[2] Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis. J. B. PITRA, Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis. Altera Continuatio. Tom. II. Paris (1888), 150 und Cod. British Museum Harley. lat. 1762 fol. 123: Quod tertio modo dicatur membrum Christi, non legi; sed ovis Christi tertio modo potest dici propter praescientiam. Unde in evangelio: Alias oves habeo, quas vos nescitis. Ergo nullo modo concedimus, quod Paulus tunc esset membrum Christi; nec si addas praedestinatione, quia nusquam leges membrum praedestinatione. Sed ovis Christi forte posset concedi. Übrigens findet sich noch in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre die Erörterung: Sed de corpore Christi naturalis non sunt membra nisi glorificanda. Ergo similiter de corpore Christi mistici non sunt nisi membra glorificanda. Ergo nullus reprobus est membrum Christi. — Contra: Aliquis reprobus habet fidem, spem et caritatem. Ergo est membrum Christi, quia vivit de Spiritu Sancto. — Solutio: Dicimus, quod prima argumentatio non valet, quia similitudo naturalis corporis Christi ad corpus misticum non respicit nisi presens, scilicet quia sicut corpus Christi naturale constat in presenti ex membris purissimis, ita corpus Christi misticum non respicit nisi presens, scilicet quia sicut corpus Christi constat ex fidelibus purissimis. (Lib. 3 tr. 1 c. 5. — Paris, Philipp Pigonchet [1500], fol. 116*v*.)

[3] In Cantica. Sermo 44 (SSL 184, 232): Magna est ostiorum distantia. Est enim ostium quoddam in argumentis naturae; est ostium in sacramentis ecclesiae; est ostium in experimentis gratiae. In primo illo ostio naturalis rationis ductu innotescit nobis per opera operans sapientia et ad aliquid veritatis intromittitur: divinitatis colligimus notitiam, non tamen personalem in deitate distantiam. In hoc ostio non distinguitur persona nec confertur gratia. Ideo non debet esse assiduus, non nimius ad hoc ostium pulsator. Per secundum in eo, quod salutaribus initiamur sacramentis, ad ecclesiae unitatem intramus ad communionem sacramentorum. In hoc secundo ostio sic quidam intus sunt, ut tamen quasi foris sint, donec ad tertium accedant, quod familiarem interpretamur accessum per caritatis affectum in copiam quandam et contemplationem dilecti. Ostium hoc tam secretum, tam intimum, non omnibus patet, sed soli sponsae praebet accessum.

Besonderen Anlaß zur Annahme, daß der Sünder nicht zur Kirche gehört, scheint 1 Kor. 6, 15 : Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis ? gegeben zu haben. So schreibt PASCHASIUS RADBERTUS : Wo einer das Glied Christi hinwegnimmt und zum Glied der Unzüchtigen macht oder sicher durch jedes schwere Vergehen Glied des Teufels ist, der ist freilich nicht mehr im Leib Christi, weil er Glied eines andern geworden ist [1]. Auf diese Stelle beruft sich der Abt ODO VON CLUNI [2], der denn auch mit aller Selbstverständlichkeit die innerliche Trennung vom Leib Christi durch schwere Sünden lehrt [3].

Die Unverträglichkeit des *membrum Christi* mit dem *membrum meretricis* gibt dann gerade in der *Schule des* GILBERT DE LA PORRÉE zu einer weiteren Unterscheidung Anlaß. HERVAEUS VON BOURG-DIEU hatte schon mit Rücksicht darauf erklärt, daß *qui adhaeret meretrici* aufhört Glied Christi zu sein ; denn solange *unser* Leib in der Reinheit der Heiligkeit beharrt, ist er Glied Christi ; sobald er aber eine Unzüchtige umarmt, wird er von Christus getrennt und wird er Glied der Unzüchtigen [4]. Bei GILBERT DE LA PORRÉE selber fällt die Art der Beweisführung dafür auf, daß man nicht zugleich Glied Christi und Glied der Unzüchtigen sein kann. Sie lautet : Wer Glied der Unzüchtigen ist, bleibt nicht in Christus und ißt, wenn auch dem Sakrament nach, so doch nicht in Wahrheit den Leib des Herrn. Wobei « in Wahrheit essen » bedeutet « in Christus bleiben », was eben die Glieder der Unzüchtigen nicht tun, weshalb sie auch nicht Glieder Christi

[1] Liber de corpore et sanguine Domini. Cap. 7 (SSL 120, 1284 f.) : Ex quo videlicet quisquis tollit membrum Christi et facit membrum meretricis, aut certe per quodlibet grave delictum membrum diaboli, hic profecto iam non est in corpore Christi, quia factus est alterius membrum. Idcirco ei iure non licet edere de hoc mystico corpore Christi.

[2] Collationes. Lib. 2 (SSL 133, 575) : Ut enim Paschasius in libro de corpore Domini dicit : Quisquis vel membra meretricis fit, hic utique elapsus de corpore Christi est, et idcirco non licet ei corpus Christi contingere.

[3] Collationes. Lib. 2 (SSL 133, 574) : Sed quid hic de exterioribus dicimus, cum plerique sic in semetipsis negligentes existant, ut foris in habitu immutentur et intus per nonnulla gravia peccata a Christi corpore separentur ?

[4] Zu 1 Kor. 6 (SSL 181, 870) : Neque enim tollere Christo membra sua debeo et dare meretrici. Non enim possunt simul esse et membra Christi et membra meretricis ; sed desinunt esse membra Christi, ubi adhaerent meretrici. Nam corpus nostrum quamdiu perseverat in sanctimoniae munditia, membrum est Christi. Si vero complectitur meretricem, separatur a Christo et fit membrum meretricis. — Man vgl. In ep. 1 ad Thess. (SSL 181, 1370) : . . . « ut abstineatis vos a fornicatione », id est ab omni illicito concubitu, ne tollentes membra Christi faciatis membra meretricis.

sind, solange sie sich nicht bekehren [1]. Den hier angedeuteten Unterschied *revera manducare — sacramentotenus manducare*, den er übrigens auch in der Form kennt *baptizari sacramento* und *baptizari veritate sacramenti*, wovon dem zu Verdammenden nur das erste zuteil wird [2], baut der porretanische *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 686 im gleichen Zusammenhang zugunsten der Klärung der Gliedschaft Christi weiter aus. Er unterscheidet nämlich *membrum Christi praedestinationis electione*, wie Paulus schon vor der Taufe; wer so Glied Christi ist, wird dies niemals zu sein aufhören; *membrum sacramentorum participatione*, auf welche Art es von allen Getauften heißt, daß sie zur Einheit der Kirche gehören. Auch diese zweite Art von Gliedschaft erlischt nicht. Endlich *membrum caritatis unitate;* welche *caritas* bewirkt, daß alle Gläubigen einander wie Glieder dienen, so daß dieselben analog Glieder Christi genannt werden. Wer Glied Christi dieser Art ist, kann nicht zugleich Glied der Unzüchtigen sein und umgekehrt. Wer so Glied Christi ist, unterwirft seinen Willen vollständig dem Willen Gottes; wer Glied der Unzüchtigen ist, unterwirft seinen Willen vollständig der Unzüchtigen, was beides nicht zugleich sein kann [3]. Diese

[1] Zu 1 Kor. 6, 15 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 37*v*): Attende, quod ait « tollens ». Non enim possunt simul esse membra Christi et membra meretricis. Qui enim sunt membra meretricis, non manent in Christo et, quamvis sacramento, non tamen revera corpus Christi manducant. Quid enim sit non sacramentotenus, sed revera corpus Christi manducare, Dominus ipse ostendit, cum ait: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo. Hoc est igitur revera manducare, scilicet in eo manere. Quod quicumque sunt membra meretricis, non faciunt. Et ideo membra Christi non sunt, nisi malum illud penitendum esse destiterint et ad hoc bonum reconciliatione redierint. — Dazu ist am Rand vermerkt: Intellige.

[2] Zu Hebr. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 73): Baptizantur enim salvandi, veritate sacramenti fiunt membra; dampnandi vero fiunt membra sacramento, non veritate sacramenti.

[3] Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 56): « Membra Christi ». Nota: membrum Christi dici aliquem predestinationis electione, quo modo dictum est de Paulo, antequam baptizaretur: iste est michi vas electionis. Item, sacramentorum participatione, quo modo omnes baptizati dicuntur de unitate ecclesie esse. Item, et caritatis unitate, que facit, ut omnes fideles invicem sibi sicut membra subserviant et inde Christi dicantur membra quadam proportione. Qui ergo primo modo sunt membra Christi, hoc amplius numquam esse desinunt. Ideoque eo modo hoc legi non potest, ut scilicet qui sunt membra Christi, sic esse desinant et membra meretricis fiant. Item, nec qui secundo dicuntur membra, sic esse membra desinent, ut membra sint meretricis. Quare restat, ut tertio modo membra esse desinant, ut meretricis fiant, et item hoc esse desinant, ut esse membra Christi recipiant. Hec enim sic invicem opponuntur, ut, qui hoc modo membra Christi sint, membra meretricis simul esse non possint et econverso. Cum enim sic esse

Unterscheidung vorausgesetzt, wird es verständlich, wie der gleiche Kommentar behaupten kann, daß, wer die *caritas* nicht hat, nicht zur Einheit des Körpers gehört, was freilich erst in der Zukunft offenkundig werde [1].

Es sei aber gleich vermerkt, daß dieser Paulinenkommentar auch eine *unio conformitatis* und eine *unio imitationis* kennt, deren zweite sich von der ersten dadurch unterscheidet, daß hier der andere Teil als das Modell vorausgesetzt wird, das der eine Teil nachahmt [2].

Die Möglichkeit verschiedener Arten von Zugehörigkeit zu einem Leib scheint nun wirklich eine Frage gewesen zu sein, für die man sich besonders unter den Gilbertinern interessierte. Denn auch der porretanische *Kommentar* zum ersten Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 widmet ihr und gerade auch wieder bei der Erklärung von 1 Kor. 6 ein besonderes Augenmerk. Er kennt eine doppelte Gliedschaft Christi : *membrum re, membrum agendi obedientia. Membrum Christi re* ist derjenige, der wirklich zum Leib Christi gehört, d. i. von seinem Geist belebt wird ; *membrum Christi agendi obedientia* ist derjenige, der nach dem Belieben Christi zur Betätigung bewegt wird. Das erste ist unverlierbar : wer einmal *re* Glied Christi ist, muß es immer sein. Das zweite kann verloren gehen und so kann einer dem Willen der Unzüchtigen folgen und sich demjenigen Christi entziehen [3].

membrum Christi quis non possit nisi ea caritate, que est ad Deum, membrum meretricis non est nisi per eam concupiscentiam, quae est amor mundi, ut sicut omnino submittens voluntatem suam voluntati Dei sic ei adheret (!), ut cum eo sit unus spiritus, ita et omnino submittens voluntatem suam voluntati meretricis per concupiscentiam carnis, sic ei adhereat, ut cum ea una sit caro. Quando enim submittere voluntatem suam voluntati Dei dimittit [et incipit] submittere eam voluntati meretricis, membrum Christi esse desinit factus membrum meretricis. Cum autem illam desinet submittere voluntati meretricis per caritatem adherens spiritui, reincipit esse membrum Christi.

[1] Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 62*v*) : Caritas enim radix est unitatis, quam fabricat, et vinculum pacis, quam conservat. Quare, qui caritatem non habet, de unitate corporis Christi non est, in qua, etsi modo non sit, tamen non apparet, dum mali sunt cum bonis, sed in futuro non indutus hac veste a predicta unitate palam eicietur.

[2] Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 56*v*) : Ideoque unus non predicat de eis unionem conformitatis, sed unionem potius imitationis, que quidem ab unione conformitatis in hoc solum est diversa, quod semper in hac attenditur alterum precedens tanquam exemplar, quod reliquum sequens imitetur.

[3] Zu 1 Kor. 6 (Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 fol. 64*v*) : Membra meretricis subsunt imperio et voluntati ipsius meretricis. Imperiosa enim est voluntas meretricis super sua membra. Vult meretrix et extenditur pes, vult et dirigitur manus, vult et movetur oculus. Ad nutum ergo ipsius et placitum moventur

Voraussetzung dieser Lehre ist der porretanische Irrtum, daß das Sakrament der Taufe seine Wirkung nur in den Prädestinierten erreicht, so daß also durch dasselbe auch nur die Prädestinierten zu Gliedern Christi werden [1]. Vielleicht gründet sie aber auch auf der von einer Gruppe der Verteidiger der Unverlierbarkeit der *caritas* vertretenen Ansicht, nach der die *caritas* zwar nicht als *virtus*, wohl aber das *opus ipsius virtutis* verloren gehen kann [2]. Da der Kommentar des Cod.

membra. Ista igitur ratione qui meretrici adheret, membrum meretricis efficitur subdendo se eius voluntati, subserviendo ei implendo voluntatem eius et secundum ipsam se movendo, qualiter eius membra eius voluntati subduntur eique subserviunt et ad nutum eius habent moveri, et sic membra Christi facit membra meretricis. — Sed nota, quoniam membra Christi dicuntur dupplici ratione, re scilicet vel actu et agendi obedientia. Re, quia vere de corpore Christi sunt; agendi obedientia, quia ad nutum et voluntatem Christi moventur et bene agendo in unitate corporis Christi manent. Quecumque autem membra cuiuscumque corporis ex spiritu infuso ipsi corpori duo habent, beneficio scilicet ipsius spiritus vivificari et ad eius placitum ad aliquid ipsius agendum moveri. Spiritu enim membra sustentantur et vivificantur et ad eius nutum moventur, ut manus nunc iram animi, nunc pietatem eiusdem secuta movetur ad percutiendum aliquem vel ad subveniendum alicui. Quod, id est membra moveri secundum animi affectum sicut non semper contingit — quandoque enim animo in iram commoto manus retinetur a percussione, cum tamen ipso spiritu non desinant membra vivificari — sicut membra Christi quandoque non agunt secundum ipsius voluntatem, que tamen eius non esse membra vel a corpore suo separari non possunt. Quod enim semel est membrum Christi, non modo numquam non erit, immo non potest non esse membrum Christi. Itaque [fol. 65] membra Christi non possunt tolli re vel fieri membra meretricis re. Agendi tamen inobedientia tolluntur quandoque, secundum quod ait apostolus: « tollens », et fiunt membra meretricis non re, ut de corpore eius sint, sed obedientia agendi secundum voluntatem ipsius. — Man vgl. auch weiter unten auf fol. 65: « Quicumque » inobedientia agendi secundum Christi voluntatem et agendi obedientiam secundum « meretricis » voluntatem subserviendo eius voluntati « membra meretricis sunt », non dico: non sunt re in Christo, sed « non faciunt », id est non sunt vel non manent in Christo faciendi obedientia. Ideoque hac ratione « non sunt membra Christi », non, dico, re, sed agendi inobedientia. Unde sequitur: « nisi malum illud », quasi quod dico non esse membra Christi non absolute, sed hac conditione dico: « Nisi » etc. Unde intelligitur, quod alia et alia ratione sunt et non sunt. Sunt secundum actum existendi vel existendiam rei; non sunt per et propter inobedientiam agendi. Nisi enim re membra Christi essent, non penitentia illius vel cuiuslibet mali Christi membra Christi essent, non penitentia illius vel cuiuslibet mali Christi membra fierent, sicut ex quo membra Christi sunt, numquam eius esse membra re desinunt.. — Ferner fol. 65*v*. Außerdem vgl. man zu 1 Kor. 11 (fol. 78*v*).

[1] Man findet diesen Irrtum im Kommentar zum ersten Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 auch zu 1 Kor. 10 (fol. 76*v*): « Non enim privatur illius sacramenti beneficio », quod est spiritualis gratia qua omnes praedestinati inter se et capiti Christo corporaliter uniuntur, ut unum corpus sint ipsi et Christus.

[2] Man vgl. Magister Omnebene, Sentenzen (München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 76): Sciendum est, quod illi, qui dicunt, quod caritas non ammit-

Paris. Arsenal, lat. 1116 nun behauptet, daß vollständig Glieder Christi nur die vollständig Erneuerten seien, folgert er, daß wir, wie wir hier nur in der Hoffnung gerettet, verherrlicht und Miterben Christi sind, auch nur in der Hoffnung seine Glieder sind. Wir werden aber Glieder *re* und *de corpore eius* genannt, weil wir seinen Leib empfangen, durch dessen Empfang bezeichnet wird, daß wir erneuert und erneuert ihm vereinigt werden [1]. Von den Verworfenen dürfte denn auch — wenn wir keine Inkonsequenz annehmen wollen — zu verstehen sein, was der Verfasser unter Einführung einer Unterscheidung der Zugehörigkeit zur Kirche *loco* von derjenigen *affectu* sagt: Die Bösen wohnen unter den Guten und verweilen *loco*, wenn auch nicht *affectu* in ihrer Gesellschaft, die die Kirche ist, und in der Teilnahme der gleichen Sakramente; sie gehören aber nicht zur Einheit der Kirche, noch sind sie der Gnaden teilhaftig, die durch die Sakramente bezeichnet werden [2]. Wie der Geist jemandes dessen abgetrenntem Glied nicht folgt, um es zu beleben, sondern dieses belebend im Ganzen bleibt, so begleitet der Geist der Kirche nicht den von der Kirche Getrennten, um ihn zu beleben,

titur (!) auctoritates, que sic dicere videntur, determinant ita dicendo: hoc nomen caritas aliquando ponitur pro ipsa virtute, aliquando pro opere ipsius virtutis. Auctoritates ergo, que dicunt caritatem non amitti, asserunt de virtute loqui; illas, que dicunt amitti et recuperari, de opere ipsius virtutis.

[1] Zu 1 Kor. 6 (Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 fol. 65): Nota, quoniam omnes salvandi in baptismo fiunt membra Christi, sed tamen, quia sic assumere et semper assumere et quandoque assumere corpus Christi est, dum fieri membrum Christi pertinet ad fieri membrum Christi, ideo superius dixi, ut sint unum cum Christo. Hec namque innovatio necessaria est ad fieri membrum Christi. Nam nulli sunt membra Christi nisi perfecte innovati, cuius tamen iudicium spectat ad perfectionem future inovationis, qua tunc omnino erimus re, quod modo sumus spe. Nam sicut spe salvi sumus, gloriosi sumus, spe coheredes Christi sumus, sic spe membra Christi sumus, ideoque re dicimur eius membra, de corpore eius, quia corpus eius accipiamus, cuius acceptione nos innovari et innovatos ei uniri figuratur. Nunquam enim nisi habita perfectione innovationis future omnino Christi membra erimus. Cum enim modo simus vitiati, sumus et membra diaboli, qui tamen re et bene agendo et obedientia agendi sumus membra Christi. — Man vgl. auch zu 1 Kor. 9 (Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 fol. 73*v*): « Perducit ad seipsum », id est unionem, qua fideles uniuntur Christo, hic iam unitos spe, in futuro autem uniendos re. Si enim per hoc, quod dicitur: per se ipsum, intelligatur ipsa persona Christi, non est tanti momenti. Multi enim communicantes ad Christum perducuntur sacramentotenus, illius unionis omnino expertes et dampnandi.

[2] Zu 1 Kor. 11 (Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 fol. 78*v*): Mali enim inter bonos habitant et in eorum congregatione, que ecclesia est, loco et eorumdem sacramentorum communione, etsi non affectu conversantur, sed non de unitate ipsius ecclesie sunt, nec gratiarum, que ipsis figuruntur sacramentis, sunt participes.

sondern er bleibt im Leib der Kirche, um diesen ganz, aber auch ausschließlich zu beleben [1].

Andere Porretaner wieder sprechen von *membra arefacta* oder auch *putrida*. Wohl die Herkunft aus dem Porretanismus dürfte die Selbstverständlichkeit begründen, mit der Radulphus Ardens predigt : Wenn einer nicht liebt, dann soll er wissen, daß er in der Sünde gestorben und nicht Glied Christi ist. Ein solcher möge sich daher beeilen, sich durch Buße wieder zu erheben und durch die *caritas* Christus anzuhangen, damit er nicht vielleicht als abgeschnittener Rebzweig in das ewige Feuer geworfen werde [2]. In diesem Sinn dürfte denn auch die Feststellung zu nehmen sein, die er in seinem *Speculum universale* anläßlich der Eucharistielehre macht : Ipsum vero corpus Christi significat rem extremam, id est ecclesie unionem, quoniam, ut corpus Christi ex multis membris purissimis compaginatur, ita societas ecclesiastica ex multis fidelibus a crimine puris congregatur [3]. Doch drückt Radulph sich an einer zweiten Stelle vorsichtiger aus : Die Glieder der Kirche, d. i. alle, die wir gläubig sind, müssen unserm Haupt gehorchen und ihm dienen und mit ihm durch die *caritas* zusammengefügt werden. Sonst verlieren wir die Wohltaten seiner Gnade und werden verdorrt als schädliche Glieder von der Einheit des Leibes Christi abgetrennt [4]. Hier wird also derjenige, der die *caritas* nicht besitzt, als *verdorrtes* Glied bezeichnet, das erst noch abgetrennt werden muß. Zudem haben

[1] Zu 1 Kor. 11 (Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 fol. 78*v*) : Sicut spiritus alicuius membrum ipsius amputatum non sequitur, ut ipsum vivificet, sed in toto remanet ipsum vivificans, sic Spiritus ecclesie separatum ab ecclesia non prosequitur, ut ipsum vivificet, sed in corpore ecclesie remanet, ut ipsum sicut totum, ita solum vivificet.

[2] Homiliae in epistolas et evangelia dominic. II. Hom. 6 (SSL 155, 1967) : Si autem non diligit, sciat, quia in peccato mortuus est et membrum Christi non est. Talis ergo per poenitentiam festinet resurgere et per caritatem Christo adhaerere, ne forte tanquam palmes praecisus in ignem aeternum mittatur.

[3] Cod. Vat. lat. 1175 fol. 130*v*. — Ich sehe hier von der Auswirkung dieses Textes ab, der man bis in die kanonistische Literatur hinein begegnen kann. Z. B. bei Simon de Bisiniano, Summa super Decretum. De cons. d. 2 (Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 50*v*) und Summa Lipsiensis, De cons. (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 986 fol. 275). Man vgl. hier F. Holbäck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik. Rom (1941), vor allem 207 Anm. 82.

[4] Homiliae in epist. et evang. dominic. II. Hom. 66 (SSL 155, 1910) : Quae membra ecclesiae, id est omnes, quotquot sumus fideles, debemus capiti nostro obedire et famulari et ei per caritatem compaginari. Alias amittimus beneficia gratiae suae et arefacti tamquam nociva membra amputamur a corporis Christi unitate.

wir noch eine Stelle, an der Radulph im Anschluß an das Gleichnis vom Weinstock drei Arten von Anhängen an Christus unterscheidet, dabei jedoch nur *implicite* vom Leib Christi oder Christus als Haupt spricht. Er sagt da : Es gibt drei Arten von Rebzweigen : der eine hängt Christus durch Glaube und Liebe an und bringt als guter Christ Frucht ; er muß, um mehr Früchte zu treiben, immer mehr von allen Fehlern und Auswüchsen gereinigt werden. Ein anderer hängt Christus bloß durch den Glauben und die Teilnahme an den Sakramenten an, wie der falsche Christ, der wie ein unfruchtbarer Rebzweig, um dem fruchtbringenden nicht zu schaden, durch das Urteil und zwar in diesem Leben durch das Urteil der Exkommunikation, in der Zukunft durch dasjenige der Verdammung von Christus abgetrennt werden muß. Ein anderer aber hängt nicht einmal durch den Glauben Christus an, sondern einem fremden Weinstock, wie der Heide, der Jude und die übrigen Ungläubigen. Sie sind, wie der Herr sagt, schon gerichtet. Der fremde Weinstock ist nun aber der Teufel [1]. Hier wird also ausdrücklich vermerkt, daß, wer die Liebe nicht hat, erst durch Urteilsspruch von Christus — d. i. nach dem Zusammenhang dem Leib Christi — abzutrennen ist, während die Ungläubigen *eo ipso* nicht zu ihm gehören.

Im porretanischen Fahrwasser segelt hier auch die *Summe* des Cod. lat. 109 der Bibliothek von Zwettl. Sie erklärt, daß ohne Glaube, Liebe und Hoffnung niemand in Wahrheit Stein im Hause Gottes oder Bürger im Staat des Herrn ist. Und wenn es auch welche gäbe, die dazu zu gehören schienen, weil sie die Zeichen von Glaube und Liebe, d. i. Taufe und Teilnahme am Leib des Herrn aufwiesen, so gehörten sie doch nicht in Wahrheit dazu, weil sie die aus dem Glauben hervorgehende Liebe nicht besäßen. Dieser Art seien die Häretiker, Schismatiker und die Hypokriten, von denen die einen den Glauben, die anderen die Liebe spalteten und die letzteren den Zweck der Liebe verfälsch-

[1] Homiliae de sanctis. Hom. 4 (SSL 155, 1502) : Homines quoque palmites dicuntur, quando ad instar palmitum debent per fidem Christo adhaerere et bonam operationem fructificare. Verum palmitum tres sunt species : alius enim adheret Christo per fidem et caritatem et fructum facit, ut bonus christianus, qui, ut magis fructificet, ab omnibus vitiis et superfluitatibus est magis magisque purgandus. Alius vero sola fide et sacramentorum participatione Christo adhaeret et fructum non facit, ut falsus christianus, qui more infructuosi palmitis, ne fructificantibus noceat, per sententiam vel hic excommunicationis vel in futuro damnationis a Christo est separandus. Alius autem nec etiam fide Christo adhaeret, sed viti alienae, ut gentilis et iudaeus ceterique infideles. Qui, ut ait Dominus, iam iudicati sunt. Porro vitis aliena est diabolus.

ten [1]. Diejenigen, die nicht in der *caritas* eins seien, nähmen die Eucharistie unwürdig und lögen, wenn sie in der sakramentalen Kommunion ihre Einheit in der *caritas* mit Christus zum Ausdruck brächten. Sie würden gerichtet wegen der Ehrfurchtslosigkeit gegenüber dem Sakrament und der im Sakrament gegenwärtigen Sache und wegen der Lüge, da sie zum Ausdruck brächten, daß sie Glieder im Leib Christi seien, dessen Glieder sie aber in Wirklichkeit nicht seien [2]. Durch die Sünde würde dieses Band der Einheit verletzt und der Sünder müsse mit der Kirche ausgesöhnt werden und er müsse durch die Teilnahme an der Eucharistie zum Ausdruck bringen, daß er zu dieser Einheit zurückgekehrt sei [3]. Doch sei der Sünder nicht einfachhin durch die Sünde von

[1] Zwettl, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 109 fol. 56: Incipimus autem hic in una domo Dei tanquam lapides componi et in una ipsius civitate tamquam cives hic commanere per unitatem fidei et caritatis et spei. Absque his enim nullus vere est vel lapis in domo Dei vel in civitate Domini civis. Quamvis enim sint nonnulli, qui de hac una domo Domini esse videntur, quia tamen caritatem ex fide procedentem non habent, vere de illa domo non sunt. Hi nimirum fidei et caritatis indiciis apparent, tamquam sint de domo Domini. Fidei enim christiane signum est a Christo institutum communio baptismatis, quod quidem quicumque communicant, credere videntur. Caritatis autem christiane signum est a Christo institutum communicatio corporis Christi. Quicumque ergo fidem et fidei supradictum indicium habent et caritatem et supradictum caritatis signum, hi vere sunt et in domo Domini lapides et in eiusdem civitate cives. Hi vero, qui vel signum fidei sine fide, vel caritatis signum sine caritate communicant, siquidem credendi et diligendi tempus eis conceditur et vel non credunt vel non diligunt, de domo quidem Domini videntur esse, sed non sunt lapides in structura manentes. Quales quidem sunt heretici et scismatici [fol. 56*v*] nec non et ypocrite, alii quorum fidem scindunt, alii caritatem, novissimi vero caritatis finem immutant.

[2] Fol. 64*v*: Econverso, indigne sumunt hoc sacramentum, qui Christum in presentibus figuris presentem, cum quo quidem non sunt in caritate unum, tangere non verentur, quique se unum esse in caritate cum Christo in communione sacramenti significantes mentiuntur. [Fol. 65]: Hi etenim iudicantur et de irreverentia sacramenti et rei in sacramento presentis et de mendacio, cum significant se in corpore Christi esse membra, cuius non sunt vere membra. — Man vgl. auch fol. 67. — Fol. 80: Sine caritate enim aut sine caritatis sacramentis sacramento nemo est Christi sive ecclesie membrum. Salvandorum namque aliis sufficit sacramentum, ut parvulis, alii vero tam caritate indigent quam sacramento caritatis, ut adulti. Sicut enim parvulis solum sufficit caritatis sacramentum, ita adultis caritas sine sacramento non sufficit. Omnes igitur salvandos caritatem habere necesse est aut affectu, ut adultos, aut sacramento, etsi non affectu, ut parvulos.

[3] Fol. 67: Cum ergo huius sacrosancte unitatis sacramentum sit eucharistia, quicumque post susceptum semel unitatis istius ecclesiastice sacramentum non adicient, ut hanc male vivendo corrumpant unitatem, constat, quantumcumque diu post communionem sacramenti huius viventes in hac unitate migrare ad Dominum. Iterationibus etenim peccatorum contingit nos sepe communionem sacramenti iterare. Cum enim coram ecclesia pacem huius unitatis violamus,

der Gemeinschaft getrennt, sondern hier habe noch das kirchliche Gericht zu sprechen [1]. Auch hier tritt der Ausdruck *membrum putridum* auf [2]. Übrigens spricht von einer bloß scheinbaren Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche, welche Leib Christi ist, auch Balduin von Canterbury [3].

Schwierigkeit bereitet die Lehre des Hugo von St. Viktor. Er scheint von der grundsätzlichen Feststellung auszugehen, daß alle Gnade von Christus kommt [4]. Während er nun die *homines naturalis legis* mit den offenkundig Schlechten und die *homines scriptae legis* mit den *ficte boni* identifiziert, stellt er die *christiani* — die es zu jeder Zeit gab — den *homines gratiae* gleich, d. i. nach ihm den *vere boni*. Diese *homines gratiae* wären diejenigen, die durch die Eingebung des Heiligen Geistes angehaucht und erleuchtet werden, damit sie das Gute, das zu tun ist,

ecclesie postmodum reconciliati sacramentis unitatis communicamus sacramentorum communione [fol. 67*v*] significantes ad illam nos redire unitatem, quam vite nostre flagitiis seu facinoribus violasse nos sentimus.

[1] Fol. 75*v* : Presbiteri itaque cum peccant, maledicti quidem sunt, sed nondum a communione separati. Separationem namque non facit positio sententie, sed iudiciaria examinatio, que recta inquisitione in certo negotio fideliter intuetur certe persone culpam.

[2] Fol. 64*v* : *Am Rand :* Attende *zu :* In quorum utique differentia membrorum tam sanorum quam putridorum sacramentum divisionis panis est institutum. Pars enim illa, que sine calice sumitur in altari, valde bonos significat. Pars autem illa, que infirmis reservanda non sumitur in altari, valde malos significat. Illa vero pars, que cum calice sumitur in altari, eos quidem significat, qui nec valde boni sunt nec valde mali, qui tandem cum corpore sunt sumendi ... Unter den *mediocriter boni* dürften diejenigen zu verstehen sein, die des Fegfeuers würdig sind. Man vgl. A. Landgraf, Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik. Zeitschrift für katholische Theologie, 60. Innsbruck (1936), 299-370.

[3] Liber de sacramento altaris (SSL 204, 717) : Nam qui corpus Christi et calicem solo ore percipiunt et Christum in corde non suscipiunt, ut de ipso et in ipso vivant, sicut a fide, qua vivit iustus, extranei sunt, et a societate iustorum alieni sunt, non habentes cum illis cor unum et animam unam : et propterea membra Christi non sunt nec de corpore eius sunt, quamvis in ecclesia, quae est corpus eius, esse videantur.

[4] De sacramentis christianae fidei. Lib. 1 p. 8 c. 11. Rouen (1648), 556 : Scias ergo, quocumque tempore ab initio mundi usque ad finem nullum fuisse vel esse vere bonum nisi iustificatum per gratiam, gratiam autem numquam aliquem adipisci potuisse nisi per Christum, ita ut omnes sive praecedentes sive subsequentes uno sanctificationis remedio salvatos agnoscas. — Man vgl. hier auch den zum Bereich des Robert von Melun gehörigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 fol. 146*v* : Unde dicit : non est, qui faciat bonum usque ad unum, hoc est usque ad Christum. Nemo enim preter Christum, hoc est qui sit extra unitatem et fidem Christi, bonum facit, quod sibi valeat ad salutem.

anerkännten, die entflammt werden, daß sie liebten, und die gekräftigt würden, daß sie vollbrächten [1].

Die Gnade nun, die von Christus kommt, würde vom Heiligen Geist durch Christus als Haupt in die Glieder ausgegossen. Bei der Darstellung dieser Lehre geht Hugo von der allgemeinen frühscholastischen Doktrin aus, daß durch die Sünde Verstand und Wille geschwächt wurden und darum wiederhergestellt werden müssen [2]. In der Zeit der *lex naturalis* war nun die Natur sich selber überlassen, nicht weil sie aus sich etwas vermochte, sondern damit sie zur Anerkennung ihres Nichtvermögens käme. Dann wurde das geschriebene Gesetz gegeben, um die Unwissenheit zu erleuchten, nicht aber um die Schwäche zu stärken, damit der Mensch in dem Bereich, in dem er seinen Mangel anerkannte, Unterstützung fände, in demjenigen aber, in dem er durch sich zu stehen glaubte, verlassen bliebe [3].

Wo dann Hugo schildert, wie die Gnade Christi Remedur schafft, hält er konsequent die Heilung des Erkennens und des Wollens auseinander. Dies ist wichtig, da er so Glaube und Liebe und all das, was zu dem einen oder zu dem andern in Beziehung steht, mit übertriebener Pedanterie trennt. Er sagt : Nachher wurde passend die Gnade gegeben, die den Blinden erleuchten und den Kranken heilen sollte, die Unwissen-

[1] De sacramentis christianae fidei. Lib. 1 p. 3 c. 11. Rouen (1648), 556 : Homines gratiae sunt ii, qui per inspirationem Spiritus Sancti afflati et illuminantur, ut bonum, quod faciendum est, agnoscant, et inflammantur, ut diligant, et corroborantur, ut perficiant. Et ut idem manifestiori distinctione signemus : homines naturalis legis sunt aperte mali ; homines scriptae legis ficte boni ; homines gratiae vere boni . . . In primo genere continentur pagani, in secundo genere iudaei, in tertio genere christiani. Ista tria genera hominum ab initio numquam ullo tempore defuerunt.

[2] Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik. Zeitschrift für katholische Theologie, 55. Innsbruck (1931), 422-437. — Hugo von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 2 c. 1 Rouen (1648), 605 : Duo hic mala in homine fuerunt et ex his cetera mala hominis omnia processerunt. Unum fuit ignorantia, alterum concupiscentia. Ignorantia boni, concupiscentia mali. Ex ignorantia venit delictum, ex concupiscentia peccatum. Haec igitur duo in homine ab initio fuerunt, sed ut cognosceret homo morbum suum, dimissus est totus sibi, ne forte gratiam superfluam iudicaret, si infirmitatis suae defectum non agnosceret.

[3] Hugo von St. Viktor, ebenda : Data est lex scripta, ut ignorantiam illuminaret, sed infirmitatem non corroboraret, ut in ea parte homo, qua defectum suum agnovit, iuvaretur, ubi autem per se stare putaret, relinqueretur. Accepta ergo scientia veritatis per legem conari coepit, ut perficeret, sed pressus concupiscentia, quia gratiam adiuvantem non habuit, ab opere virtutis defecit. Convictus igitur in utroque est, quia videlicet per se nec verum potest agnoscere nec bonum perficere.

heit erleuchten und die Begierlichkeit abkühlen sollte; erleuchten sollte zur Erkenntnis der Wahrheit, entflammen sollte zur Liebe der Tugend. Darum wurde der Geist im Feuer gegeben, daß er Licht und Flamme habe, Licht zur Erkenntnis, Flamme zur Liebe [1]. Wie nun der Geist des Menschen vermittelst des Hauptes auf die zu belebenden Glieder niedersteigt, so kommt der Heilige Geist durch Christus zu den Christen. Ein Haupt und viele Glieder und es besteht der eine Leib aus dem Haupt und den Gliedern, und in einem Leib ist ein Geist, dessen Fülle ja im Haupt ist, das Teilhaben daran in den Gliedern [2].

Man beachte nun die Einhaltung des Schemas: Durch den Glauben werden wir Glieder, durch die Liebe werden wir belebt; durch den Glauben erhalten wir die Vereinigung, durch die Liebe erhalten wir die Belebung. Im Sakrament aber werden wir durch die Taufe vereinigt, durch den Leib und das Blut Christi belebt; durch die Taufe werden wir zu Gliedern des Leibes gemacht, durch den Leib aber werden wir der Belebung teilhaftig gemacht [3].

Diese Ausführungen regen Fragen an, die noch brennender werden durch die anderen Worte Hugos: Wenn also ein Leib und ein Geist ist, dann kann derjenige, der im Leib selber nicht ist, vom Geist nicht belebt werden, wie geschrieben steht: Wer den Leib Christi nicht hat, der ist nicht sein. Denn wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht Glied Christi. In einem Leib ist ein Geist. Nichts ist im Leib tot, nichts ist außerhalb des Leibes lebendig [4]. (*Schluß folgt.*)

[1] Ebenda, 605 f.: Post haec itaque convenienter gratia data est, quae illuminaret caecum et sanaret infirmum, illuminaret ignorantiam, refrigeraret concupiscentiam, illuminaret ad cognitionem veritatis, inflammaret ad amorem virtutis. Propterea Spiritus in igne datus est, ut lumen haberet et flammam, lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem.

[2] Ebenda, 606: Porro sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic Spiritus Sanctus per Christum venit ad christianos. Caput enim est Christus, membrum christianus, caput unum, membra multa. Et constat unum corpus ex capite et membris, et in uno corpore spiritus unus, cuius plenitudo quidem in capite est, participatio in membris.

[3] Ebenda: Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur; per fidem accipimus unionem, per caritatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur; per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis.

[4] Ebenda: Si ergo corpus unum est, et spiritus unus, qui in corpore ipso non est, a Spiritu vivificari non potest, sicut scriptum est: « Qui non habet Spiritum Christi, hic non est eius. » Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi. In corpore uno spiritus unus. Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum.

Kleine Beiträge

Eine dritte Handschrift des Traktates De Unitate formae des Aegidius von Lessines O. P. (Cod. Erlang. 207)

Im gewaltigen wissenschaftlichen Lebenswerk des nun in Gott ruhenden Professors Maurice De Wulf nimmt seine Edition und Untersuchung des Traktates De Unitate formae des Dominikanertheologen Aegidius von Lessines [1], womit er im Jahre 1901 die große Serie von Texten belgischer Scholastiker begründet und eröffnet hat, eine bedeutsame Stelle ein. Dieser im Juli 1278 geschriebene Traktat war zur Verteidigung der thomistischen Eigenlehre von der Einheit der substantialen Form gegen den Dominikanertheologen Erzbischof von Canterbury und spätern Kardinal Robert Kilwardby, der auch als Cantuariensis zweimal angeführt ist, gerichtet. Da in dem von Kardinal Ehrle veröffentlichten Text des Briefes des Robert Kilwardby an seinen Ordensgenossen, den Erzbischof von Korinth, Peter von Conflans [2], in welchem er seine Verurteilung thomistischer Thesen verteidigt, die Lehre von der Einheit der Form nicht erwähnt ist, war De Wulf damals der Anschauung, daß die Streitschrift des Aegidius von Lessines sich gegen eine uns nicht bekannte Schrift De Unitate formae des Robert Kilwardby wende. Nachher hat A. Birkenmajer [3] aus Cod. lat. Vindobon. 1536 den in den beiden von Ehrle benützten Codices fehlenden Schlußab-

[1] M. De Wulf, Le Traité De Unitate formae de Gilles de Lessines (Texte inédit et Etude). Les Philosophes Belges, tome I. Louvain 1901) ; M. Grabmann, Aegidius von Lessines. Divus Thomas 2 (1924), 35-54. Mittelalterliches Geistesleben II. München 1936, 512-530.

[2] F. Ehrle S. J., Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V, 1889, 603-635, speziell 624-632.

[3] A. Birkenmajer, Vermischte Abhandlungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XX, Heft 5. Münster 1922, 36-69 : Der Brief Robert Kilwardbys an Peter von Conflans und die Streitschrift des Aegidius von Lessines. Wie mir P. Pelster aus Rom mitteilt, hat P. Z. Alszeghy S. J., Professor an der Università Gregoriana, eine kritische Ausgabe des Briefes Robert Kilwardbys an Peter von Conflans auf Grund aller Handschriften mit reichen Verweisen auf die umliegenden augustinisch-aristotelischen Schriften hergestellt.

schnitt dieses Briefes, der die positio de unitate formae erörtert, ediert und gezeigt, daß die von Aegidius angeführten Sätze sich wörtlich in diesem Schlußpassus der Wiener Handschrift finden. M. De Wulf hat sich dann auch dieser Feststellung Birkenmajers angeschlossen und die Meinung geäußert, daß Aegidius unmittelbar diesen Brief von Peter von Conflans aus Korinth zugeschickt erhalten habe [1]. Ich bringe hier auch die Beurteilung dieses Traktates De unitate formae durch De Wulf : « Le style est concis, le raisonnement serré, livre le résultat de reflexions personnelles. Le De unitate formae tient une des premières places, et peut-être la première, dans la riche littérature que provoqua, à la fin du siècle, la controverse des formes. »

Die Edition von Professor Maurice De Wulf stützt sich auf zwei Handschriften, die er ausführlich beschrieben hat. Die erste und bessere ist Cod. lat. 15962 fol. 181r - 192v der Bibliothèque nationale in Paris, eine Pergamenthandschrift aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts ; die zweite ist Cod. 873 - 885 fol. 118r - 132v der Bibliothèque royale von Brüssel, eine Pergamenthandschrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts. Die Pariser Handschrift enthält noch einen Appendix, der im Codex von Brüssel sich nicht findet.

Zu diesen bisher allein bekannten Handschriften möchte ich eine dritte hinzufügen, die für eine Neuausgabe dieses Traktates oder vielmehr für einen Neudruck der Edition dieses Traktates von M. De Wulf herangezogen werden kann. Cod. 207 (Irmischer 5307) der Universitätsbibliothek *Erlangen*, eine Pergamenthandschrift d. 13./14. Jahrhunderts, enthält eine Reihe von echten Thomasschriften : De motu cordis, die Kommentare zu den Analytica Posteriora und zu De anima, De mixtione elementorum, De ente et essentia. Hieran reiht sich von fol. 101v-112v ein Traktat : De unitate formae. Den Schluß des Codex bilden die pseudo-boethianische Schrift De unitate und das thomistische opusculum De aeternitate mundi. Für uns kommt die Schrift De unitate formae in Betracht. Der vorzügliche Katalog der Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen von Hans Fischer [2] bezeichnet in der am Anfang der Beschreibung der Handschrift stehenden kurzen Inhaltsübersicht diese Schrift als : 'Item (Thomae ?) de unitate formae.' Dieses Stück der Handschrift beschreibt er also : Bl. 101' in der Seite

[1] M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale. Louvain 8 (1936), 203-204.

[2] H. Fischer, Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Erlangen 1928, 244-245.

weiter : In hoc opere de unitate forme tria principaliter. — Bl. 112' Schluß : Sed magis convenientem et fidei et rationi. Alia circa hanc materiam et hec dicta a nobis sufficiant. Explicit opusculum (Rasur Magistri ? Thome) bone memorie compilatum de unitate forme. Bei der paläographischen Beschreibung des Codex bemerkt Hans Fischer : « Der ganze Charakter des Manuskripts weist auf die Herkunft von einer französischen Universität, vermutlich Paris, und zwar auf sukzessive Aneinanderreihung der einzelnen Teile. Auch der Zusatz bone memorie zum Namen des Thomas Bl. 112' zeigt auf eine seinem Tode 1274 nicht besonders ferne Zeit. » Hans Fischer scheint hier dieses opusculum für eine echte Thomasschrift zu halten. Es wird ja auch im Stamser Katalog dem hl. Thomas ein Traktat De unitate formae zugeeignet. Der in den Druckausgaben der Werke des hl. Thomas stehende Traktat De pluralitate formarum ist von P. Pelster als ein Werk des Thomas von Sutton O. P. erwiesen.

Ich ließ mir vor vielen Jahren die Handschrift nach München kommen und auch Photokopien dieses opusculum De unitate formae herstellen. Dem Schriftcharakter nach ist dieses Stück Ende des 13. oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts geschrieben. Der im Kolophon radierte Name des Verfassers lautet sicher Thome. Das vorhergehende radierte Wort scheint mir nicht magistri, eher fratris zu lauten. Bei einer näheren Durchsicht des Traktates überzeugte ich mich davon, daß wir hier eine Handschrift der Abhandlung des Aegidius von Lessines De unitate vor uns haben. Die Verschiedenheit des Anfangs hat bisher diese Identifizierung verhindert. In der Edition von Maurice De Wulf lautet das Initium also : Quoniam in quaestione de unitate formae in uno ente, circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia authentici et famosi diversimode sentiunt et diversa tenent ac tradunt, nonnulli eorum sic suam positionem conantur astruere, ut reliquam damnent et reprobent, ac eam asserant nec ratione nec veritate subnixam, et non solum inopinabilem esse, sed etiam haereticam et contra fidem catholicam, ideo sequens opus attentavimus et praesumpsimus scribere de unitate formae, de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum. Primo de positione pluralitatis formarum intendo positionem ipsam et probationes positionis enucleare. Secundo de ipsa forma in se et ratione ipsius in comparatione ad materiam et productionem ipsius in esse et ad subiectum, de quo dicitur. Tertio de ratione unitatis formae et eius declaratione et probatione et responsione ipsius ad probationes adversariorum. Das viel kürzere Initium in der Hand-

schrift von Erlangen (fol. 101v) ist folgendes : In hoc opere de unitate forme tria principaliter possumus notare. Primo de positione pluralitatis formarum et probationibus et manifestationibus eiusdem. Secundo de manifestatione forme in se et ratione ipsius et in comparatione ad materiam et de productione ipsius in esse et de subiecto, de quo dicitur. Tertio de positione unitatis forme et eius declaratione et probatione et responsione ipsius ad probationes adversariorum. Es fehlt demnach in der Erlangener Handschrift der persönlich gehaltene kurze prologus, der in den beiden anderen Handschriften und in der Edition von Maurice De Wulf an der Spitze des opusculum steht. Auch die folgenden Ausführungen der Einleitung, welche die Einteilungen des Traktates bieten, weisen Textverschiedenheiten zwischen der Erlangener Handschrift und der Ausgabe von De Wulf auf. Im Schlußsatz der Einleitung besteht Übereinstimmung : Quintum capitulum, quomodo secundum hanc positionem vitantur posita inconvenientia. Sextum conclusio veritatis intente in summa. Auch der Beginn des ersten Kapitels des ersten Teiles weist Textverschiedenheiten auf. Bei De Wulf lautet das Initium dieses Kapitels also : Quoniam hoc opus sequens de unitate formae intitulamus, quid circa hoc sentiant reprobantes positionem unitatis formae declarare in hoc capitulo intendimus. Dicunt enim, quod homo unam habet formam, quae non est una simplex, sed ex multis composita ordinem ad invicem habentibus naturalem, et sine quarum nulla perfectus homo esse potest, quarum ultima et completiva totius aggregati est intellectus. Im Erlangener Codex (fol. 102r) hat dieses Kapitel folgenden Anfang : Quoniam hoc opus sequens de unitate forme, quid circa hoc sentiant diversi doctores reprobantes positionem unitatis forme dicentes, quod homo habet unam formam, quae non est una simplex, sed ex multis composita ordinem habentibus ad invicem naturalem, sine quarum nulla perfectus homo esse potest, quarum una et completiva ipsius intellectus totius aggregati sibi intelligitur. Ich kann hier die Textabweichungen nicht weiter verfolgen und will nur darauf hinweisen, daß in der Erlangener Handschrift (fol. 105r - 107r) die capitula 5 und 6 der secunda pars principalis der Druckausgabe in einem einzigen Kapitel 5 zusammengefaßt sind. In der Druckausgabe ist an zwei Stellen (p. 1 c. 2 p. 11 und p. 1 c. 3 p. 13) gegen Robert Kilwardby ausdrücklich Stellung genommen. An der ersteren Stelle ist er nicht eigens genannt : Hae sunt rationes, quibus videretur suam non tantum confirmare positionem esse probabilem etc. In der Erlangener Handschrift ist der Gegner ausdrücklich genannt : Hae sunt rationes Roberti quibus

videtur non solum suam positionem esse probabilem etc. (fol. 102v). An der zweiten Stelle ist der Gegner als Cantuariensis bezeichnet, da ja Robert Kilwardby zur Zeit der Abfassung des Traktates Erzbischof von Canterbury war. Haec sunt inconvenientia tria, quae Cantuariensis concludit circa articulum incarnationis. In der Erlangener Handschrift ist wieder Robertus genannt : Hec sunt inconvenientia, que concluduntur a Roberto circa articulum incarnationis (fol. 102v). An einer dritten Stelle der Druckausgabe (p. 1 c. 3 p. 14) und in der Pariser Handschrift ist von Cantuarienses die Rede : sic arguunt Cantuarienses. In der Erlangener (fol. 103r) und auch in der Brüsseler Handschrift fehlt das Cantuarienses.

Merkwürdig ist, daß noch zu Lebzeiten des Aegidius von Lessines, der 1304 noch lebte, oder doch bald nach seinem Tode in dieser Handschrift seine Schrift De unitate formae dem hl. Thomas zugeeignet ist. Die Ausradierung des Namens Thomas im Kolophon der Handschrift würde an sich noch nicht beweisen, daß wir eine apokryphe Thomasschrift vor uns haben. Im Cod. Ripoll 132 des Archivo General de la Corona de Aragón in Barcelona, welcher den Kommentar des hl. Thomas zu De anima enthält, ist in der Titelüberschrift am Anfang : Incipit scriptum fratris Thome de Aquino super librum de anima das : « fratris Thome » radiert. In unserem Fall ist natürlich die Autorschaft des Aegidius Lessines außer allen Zweifel gestellt.

Aegidius von Lessines ist auch bekannt durch seinen Brief an Albertus Magnus, in welchem er die Ansicht seines früheren Lehrers über 15 Thesen von Professoren der Pariser Artistenfakultät, welche am 10. Dezember 1270 durch Bischof Stephan Tempier von Paris verurteilt worden sind, erbittet. P. Mandonnet hat bekanntlich diesen Brief mit der ausführlichen Antwort, welche Albert in seiner Schrift De quindecim problematibus darauf gegeben hat, nach zwei Münchener Handschriften ediert und als wahrscheinliches Datum dieses Briefes Ostern 1270 angegeben. Nun hat F. Van Steenberghen [1] in den Mélanges Pelzer diese Schrift Alberts des Großen einer eindringenden literarhistorischen und ideengeschichtlichen Untersuchung unterzogen und auch an der Edition von Mandonnet zahlreiche Textverbesserungen vorgenommen. Er hat außerdem das Datum des Briefes und der

[1] F. Van Steenberghen, Le « De quindecim problematibus » d'Albert le Grand. Mélanges Auguste Pelzer. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale, offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Louvain 1947, 415-440.

Schrift Alberts später, nach der Abreise des hl. Thomas nach Italien (August 1272) oder nach dem Tode des hl. Thomas (7. März 1274), jedenfalls aber vor dem zweiten Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier (7. März 1277) angesetzt. Er weist mit Recht darauf hin, daß es nicht gut verständlich wäre, wenn Aegidius von Lessines um Ostern 1270 sich in diesen wissenschaftlichen Zeit- und Streitfragen um Aufschluß an den in Köln weilenden und diesen Kontroversen fernerstehenden greisen Albertus gewandt hätte, nachdem er doch damals mit dem hl. Thomas, der mit diesen Problemen viel vertrauter war, in St. Jacques unter dem gleichen Dache wohnte. F. Van Steenberghen macht darauf auch aufmerksam, daß inzwischen zwei andere Handschriften der Schrift De quindecim problematibus aufgefunden worden sind : Cod. 19 der Kapitelsbibliothek zu Toledo und Cod. 262 der Gräflich Schönbornschen Bibliothek zu Pommersfelden. Ich möchte hier noch zwei andere Handschriften beifügen : Cod. 1549 N XXV der Metropolitan-Kapitelsbibliothek in Prag (fol. 53r - 56v) und Cod. 166 der Studienbibliothek in Klagenfurt (fol. 79r-94v). Beide Handschriften, von denen die erstere nicht vollständig sein dürfte, entstammen dem 15. Jahrhundert. Es gehört auch Clm 453, eine aus der Bibliothek von Hartmann Schedel stammende Handschrift, die erste der von Mandonnet seiner Edition zugrundegelegten beiden Codices, ins 15. Jahrhundert. Freilich ist diese Münchener Handschrift eine Kopie der älteren Handschrift von Pommersfelden.

Von der engen Verbundenheit des Aegidius von Lessines mit dem Englischen Lehrer zeugt auch die Tatsache, daß seine Schrift De usuris in communi in den ältesten Drucken der thomistischen Opuscula und in den Gesamtausgaben der Werke des hl. Thomas diesem zugeeignet ist. E. Hocedez [1], der diesen Traktat in die Zeit von 1276 oder 1277 bis 1285 verlegt, bemerkt mit Recht, daß diese Schrift deshalb, weil sie nicht von Thomas stammt, keineswegs ihre Bedeutung verloren hat. Car le « De usuris » est le seul traité théologique complet et systématique, que nous possédions de cette époque sur la matière, les autres scolastiques traitant de l'usure à l'occasion de leurs commentaires sur les Sentences ou de leurs disputes quodlibétiques ; et de plus, Gilles est un disciple fidèle de saint Thomas, dont il suit généralement la doctrine et qu'il complète à l'occasion.

[1] E. Hocedez S. J., La date du « De usuris » de Gilles de Lessines. Ephemerides theologicae Lovanienses 3 (1926) 508-512.

Die Abfassung der Schrift De unitate formae durch Aegidius von Lessines fiel in eine sehr kritische Zeit. Der Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury hatte am 18. März 1277 die thomistische Lehre von der Einheit der Form verurteilt und Bischof Stephan Tempier von Paris sucht diese Verurteilung auch auf Paris auszudehnen und bemühte sich, allerdings ohne Erfolg, auch um eine Verurteilung dieser Lehre durch die römische Kurie. Aegidius von Rom, der bedeutendste Schüler des hl. Thomas von Aquin und ein Vorkämpfer der Lehre von der Einheit der Form, hat an sich die Wirkung dieser kirchlichen Verurteilung erfahren. Er hatte als baccalaureus der Theologie seinen Liber contra gradus et pluralitatem formarum veröffentlicht. Bischof Stephan Tempier verlangte von ihm Widerruf, und als er dies verweigerte, wurde er nicht zum Magister der Theologie promoviert und mußte die Universität verlassen. Erst nach dem Tode des Bischofs Stephan Tempier (1285) konnte durch das Eingreifen des Papstes Honorius IV. Aegidius von Rom Magister der Theologie in Paris werden. Aegidius von Lessines wird im Stamser Katalog als baccalaureus in theologia bezeichnet und sein Name fehlt auch in dem von Denifle edierten Verzeichnis der « Magistri in theologia Parisius » des Predigerordens. Es ist auffallend, daß ein Theologe, der so hervorragende Schriften verfaßt hat, ein Schüler von Albertus Magnus und Thomas von Aquin, der im Kloster St. Jacques sich auf die theologische Magisterwürde vorbereitete, dieselbe nicht erlangt hat und baccalaureus geblieben ist. Hat er das Schicksal seines Mitschülers und Namensgenossen Aegidius von Rom geteilt und ist er wegen seiner Schrift De unitate formae, in welcher er ausdrücklich Robert Kilwardby angreift und dessen Lehre als vernunft- und glaubenswidrig darstellt, nicht zum Magisterium der Theologie gelangt ?

Eichstätt. *Martin Grabmann.*

Psalm 8 und die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die Menschen der Gegenwart mühen sich sehr, der Würde des Menschen, die so tief in den Staub getreten, wieder neuen Glanz zu verleihen. Die Untersuchungen über das Menschenbild, das so arg entstellt worden ist, mehren sich von Tag zu Tag. Was immer im Lauf der Geschichte zum Lobe und Preise der humanitas gesagt worden ist, wird mit großer Geschäftigkeit hervorgeholt, zurecht gemacht und der Mitwelt verkündet, um ihr in Erinnerung zu bringen, was sie sein, oder besser, wieder werden soll. Nirgendwo ist über diesen Gegenstand Größeres gesagt worden als auf den ersten Blättern der Bibel, und es kann auch heute Schöneres und Treffenderes darüber nicht gesagt werden, als daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, daß er mit seinem innersten Wesen und Sein in die Nähe Gottes gerückt ist, Anteil hat an seiner Vollkommenheit und Größe. Ein Echo dieser uranfänglichen Gottesoffenbarung über das Wesen des Menschen finden wir in dem tiefempfundenen achten Psalm, wo uns erstmals im A. T. die uralte, immer wiederkehrende Frage begegnet : Was ist der Mensch ? Die Darlegung der religiösen Gedanken des Psalmisten ist jedoch nicht frei von Schwierigkeiten, weshalb sich eine eingehendere Prüfung dieses alttestamentlichen Menschenbildes wohl empfehlen dürfte.

In diesem Zusammenhang wird auch des neuen lateinischen Psalteriums, das auf Anregung und Anordnung Papst Pius XII. 1945 von den Professoren des Päpstlichen Bibelinstitutes herausgegeben worden ist, zu gedenken und dessen Übersetzung einer kritischen Prüfung zu unterwerfen sein. Der Heilige Vater hat ja selbst in seinem Motu proprio In cotidianis precibus vom 24. März 1945 erklärt, daß für den Forscher noch manches zu tun übrig bleibt, und auch die Übersetzer haben in ihrer römischen Ausgabe des Psalteriums auf schwierige Stellen hingewiesen und um Verbesserungsvorschläge gebeten.

Psalm 8 ist ein Preislied auf die Größe Gottes und die Würde des Menschen. Der Sänger zeichnet das Menschenbild, so wie der gläubige Mensch der alten Zeit es erschaute. Der Anblick des gestirnten Himmels und seiner unfaßbaren Wunder führt ihn zur Erkenntnis der Größe des Schöpfers. Wer solche Pracht auf sich wirken läßt, der muß den Baumeister loben, und wäre er ein unmündiges Kind. Angesichts sol-

cher Größe muß sich der Mensch wie ein Nichts vorkommen, wie ein Stäubchen im unendlichen Weltall, das keinerlei Beachtung verdient. Und doch hat Gott dieses Stäubchen nicht vergessen, er hat seiner in Liebe gedacht, in Gnaden es heimgesucht. Er hat es über die Maßen begnadigt und so hoch erhoben, daß ihm nicht viel daran fehlt, selbst Elohim zu sein. « Du hast ihn nur wenig unter Gott (Elohim) gestellt. » So lautet das feierliche Bekenntnis des Dichters. Es ist das Höchste, was er vom Menschen zu sagen weiß. Die uralte Frage : Was ist der Mensch ? hat in V. 6 eine Antwort erhalten, die ihn zur Krone der Schöpfung macht, ihn in die Nähe Gottes führt. Wie sollen wir des Psalmisten Wort verstehen ?

Elohim ist der häufigste und allgemeinste Gottesname des A. T. und bezeichnet, namentlich wenn er mit dem Artikel verbunden ist, den wahren Gott, wird aber auch von fremden Göttern (Ex. 12, 12 ; 3 Kön. 11, 5 [Astarte]), ja selbst von Götzenbildern (2 Chron. 25, 14) und Hausgöttern (Gen. 31, 30) gebraucht. In vereinzelten Fällen wird der Name Elohim geheimnisvollen überirdischen Wesen beigelegt, so dem Geiste Samuels (1 Sam. 28, 13) und dem geheimnisvollen Gegner, mit dem Jakob am Jabok gerungen hat (Gen. 32, 25). In abgeleiteter Bedeutung wird der Name Elohim auch von Menschen gebraucht, die mit göttlicher Vollmacht ausgerüstet sind, so von Moses (Ex. 4, 16 ; 7, 1), von Richtern und Herrschern (Ex. 21, 6 ; 22, 7 ; Ps. 82 [81] 1. 6). Die Engel dagegen werden « Söhne Gottes » (bene Elohim) genannt (Ps. 29 [28] 1 ; Job 1, 6 ; 2, 1 ; 38, 7). Die Übersetzer der Septuaginta sowie die syrische Übersetzung und das Targum haben nun geglaubt, dieses « wenig unter Elohim » abschwächen zu müssen, und daher Elohim nicht als Gottesname, sondern als Bezeichnung für « Engel » gefaßt und übersetzten : « Du hast ihn nur wenig unter die Engel gestellt. » Sie waren dabei wohl geleitet von der spätjüdischen Neigung, die Transzendenz Gottes stärker zu betonen als dies in der Frühzeit geschehen war. Da das Psalterium Gallikanum auf der Septuaginta beruht, so hat diese Fassung auch in der lateinischen Kirche Heimatrecht und Eingang in das Brevier gefunden.

Die Übersetzer des neuen lateinischen Psalteriums haben an dieser Auffassung festgehalten und übertragen : et fecisti eum paulo minorem angelis. Doch hatten schon Aquila, Symmachus und Theodotion und die syro-hexaplarische Übersetzung Elohim mit « Gott » wiedergegeben, und auch Hieronymus hatte in seiner nach dem Hebräischen gefertigten Übersetzung kein Bedenken getragen, « paulo minus a Deo » zu sagen.

Ebenso haben Zorell S. J. [1] und Rembold S. J. [2] in ihren Übersetzungen aus dem Urtext diese Fassung aufgenommen, und die neueren katholischen Psalmenerklärer haben fast ausnahmslos in Ps. 8, 6 einen Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen gesehen (z. B. Reinke, Zenner-Wiesmann, Schlögl, Miller, Thalhofer-Wutz, Peters, Herkenne, Kalt, Nötscher u. a.). Nicht so einheitlich ist dagegen die Auffassung der protestantischen Erklärer. Nicht wenige unter ihnen billigen die Übersetzung der Septuaginta und meinen, Elohim bedeute hier nichts anderes als « ein Wesen göttlicher Art », wie es etwa die Engel sind (Delitzsch, Duhm, Gunkel, Kittel u. a.). Auch Eichrodt schreibt mit Bezug auf Gen. 1, 26 : « Nun ist weiter zu beachten, daß offenbar mit Absicht das Plural-Suffix gewählt ist. Gott spricht nicht : 'Ich will Menschen machen nach meinem Bilde', sondern 'laßt uns Menschen machen nach unserem Bilde', d. h. nicht nach dem Bilde des einen Gottes Jahve ist der Mensch geschaffen, sondern nach dem der Elohim-Wesen. Es ist dieselbe Ehrfurcht vor der Unvergleichlichkeit Jahves, die in Ps. 8 dazu führt, als die höchste Würde des Menschen zu preisen, daß er nur wenig hinter Elohim zurücksteht, hinter den Angehörigen der göttlichen Sphäre, während Jahve, den der Psalm als den Herrscher über alle Lande verherrlicht, keine Entsprechung mehr hat » (Theologie des A. T. 1935. 2. 61). Ähnlich sagt Procksch : « Nicht Gott in seiner schlechthin einzigen Anbetungswürdigkeit ist das Urbild des Menschen, sondern in seiner Natur, die sich auch in den anderen himmlischen Wesen findet, also in der geschöpflichen Welt einen Abdruck empfangen kann » (Genesis 1924. 448). Bei solcher Auffassung wird die ganze Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Frage gestellt, und es verlohnt sich daher gewiß, die Berechtigung solcher Aufstellungen zu prüfen.

P. Bea rechtfertigt die lateinische Übersetzung von Ps. 8, 6 in dem neuen Psalterium wie folgt : « Meno chiaro è il caso della traduzione di elohim con ἄγγελοι Ps. 8, 6 ; 96 (97) 7 ; 137 (138) 1, significando elohim non soltanto Dio stesso, ma anche gli esseri spirituali che formano quasi la corte divina. Nel Salmo 8 si può dubitare quale sia il senso. » (A. Bea S. J., Il Nuovo Salterio Latino. Roma 1946, p. 70.) Allein schon 1863 hat Reinke in seinen « Beiträgen zur Erklärung des A. T. (V. 365 ff.) nachgewiesen, daß an keiner Stelle des A. T. der Ausdruck Elohim

[1] Psalterium ex Hebraeo Latinum. Romae 1928.
[2] Der Davidpsalter des Römischen Breviers. Paderborn 1933.

gebraucht sei, um den von Engeln gebildeten Hofstaat Gottes zu bezeichnen. Der Sänger von Ps. 8 ist in seinem Gedankengang ganz offensichtlich von dem Schöpfungsbericht in Gen. 1 beeinflußt, was von allen Erklärern zugegeben wird. Wollte man also die Deutung Elohim = Engel beibehalten, so müßte man folgerichtig auch den Bericht der Genesis, wo Elohim als Schöpfer erscheint, in diesem Sinne erklären und die ganze Schöpfung als einen Akt der « Angehörigen der göttlichen Sphäre », also Gottes und seiner Engel bezeichnen. Diese Mitwirkung der Engel etwa nur auf die Schöpfung des Menschen zu beschränken, wird auch durch den Plural : « Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde » nicht notwendig gemacht, denn dieser Plural kann auch in anderer Weise zur Genüge erklärt werden. Der Schöpfungsbericht läßt in keiner Weise erkennen, daß bei der Erschaffung der Welt und des Menschen untergeordnete Wesen beteiligt gewesen sind.

Legt man Gewicht darauf, daß der Mensch nicht Ebenbild Jahves genannt wird, was man doch nach Ps. 8, 1 eigentlich erwarten sollte, so wird man darauf antworten, daß eben die Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht Gen. 1 die Ausdrucksweise des Psalmisten beeinflußt hat.

Wenn die Septuaginta den Gedanken unerträglich fand, daß dem Menschen nur wenig fehlt, um selber Elohim zu sein, so mag das daraus zu erklären sein, daß sie die Ausdrucksweise des Psalmisten verkannte, die ja doch nur eine dichterische Umschreibung der Gottebenbildlichkeit des Menschen sein sollte. Daß diese Gottebenbildlichkeit auch dem Spätjudentum eine feststehende Lehre war, zeigen die Stellen Sir. 17, 3 und Sap. 2, 23, wo bereits eine nähere Deutung und Erklärung dieser Gottebenbildlichkeit geboten wird. An letzterer Stelle bieten sogar die besten und ältesten Handschriften B Sin A den sehr bezeichnenden Text εἰκόνα τῆς ἰδιάς ἰδιότητος ἐπόιησεν αὐτόν, « er hat ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht », während andere Handschriften mit It Vulg sich mehr an den Wortlaut der Genesis anschließen und sagen εἰκόνα τῆς ὁμοιότητος, ad imaginem similitudinis.

Auch die beiden Psalmstellen Ps. 97 (96), 7 und 138 (137), 1 können nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß Elohim in der Bedeutung von « Engel » gefaßt werden müßte, wie es wiederum in der Vulgata geschieht, denn in beiden Fällen entspricht dem Zusammenhang weit besser die Bedeutung « Götter » (s. Kommentare).

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen stellt einen Höhepunkt göttlicher Offenbarung über die Herkunft des Menschen dar. Es gibt im

außerbiblischen Bereich des Altertums, besonders in den assyrisch-babylonischen Schöpfungsmythen nur schwache und dunkle Anklänge an diese Uroffenbarung. Auch das sophokleische: « Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch », aus der Antigone kann damit nicht in Vergleich gesetzt werden. Indem Ps. 8 mit kurzen, einprägsamen Worten die Majestät und absolute Erhabenheit Gottes preist und ihr die Nichtigkeit und Kleinheit des Menschen gegenüberstellt, hebt sich auf diesem Hintergrunde die gnadenvolle Erhebung des Menschen zur Ebenbildlichkeit Gottes umso schärfer und wirksamer ab. Drei Grund- und Kerngedanken alttestamentlicher Theologie werden in diesem kurzen Liede aufs Schönste zusammengefaßt und zueinander in Beziehung gesetzt. Ps. 8 ist sowohl inhaltlich wie auch formell mit Recht als eine Perle des biblischen Psalters oftmals gerühmt und gepriesen worden.

So mag man es bedauern, daß das neue lateinische Psalterium an einem Text festgehalten hat, der die unzweifelhaft zugrunde liegende, theologisch hochbedeutsame Idee der Gottebenbildlichkeit ganz außer acht läßt und in den Psalm einen Gedanken einträgt, der sonst in der Bibel keine Entsprechung hat.

Freiburg i. Br. *Meinrad Schumpp* O. P.

Literarische Besprechungen

Philosophie

A. Mitterer : Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen. — Wien, Herder. 1947. 239 SS.

Die naturwissenschaftlichen Auffassungen der Alten stören den Leser der Werke des hl. Thomas von Aquin wie das Unkraut im Weizen. Daher ist auch der treueste Anhänger des Aquinaten jedem dankbar, der mithilft, die sicheren Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaften in die thomistische Philosophie einzubauen. Mitterer gehört in die vorderste Reihe derer, die diese mühevolle Arbeit leisten wollen. Schon seit mehreren Jahrzehnten veröffentlicht er eine Schrift nach der anderen, um zu zeigen, daß das biologische Weltbild ein anderes geworden ist.

Die Einteilung dieses neuesten Buches ist klar. Im Vorwort erzählt M. das Schicksal seiner Abhandlung über « Mann und Weib », die unerwartet großen Anklang gefunden habe ; alsdann die Entwicklungsgeschichte dieses Buches. Besondere Befriedigung hat es ihm bereitet, daß seine Unterscheidung zwischen « Thomasisch » und « Thomistisch » selbst in den Kreisen derer, die am wenigsten als « wohlwollende Kritiker » seiner « Arbeit bezeichnet werden können », Eingang zu finden angefangen habe. Und er deutet schon an, daß auch der Inhalt dieses Buches zwar nicht thomasisch wohl aber « im besten Sinne thomistisch » sein werde (18). Die Dinge, die er in ihm sagen müsse, seien zwar teilweise unangenehm und unbequem, aber die Liebe zur Wahrheit und zum hl. Thomas könne diese bitteren Gefühle versüßen. Seine Untersuchungen entsprächen ganz den kirchlichen Vorschriften (19 ff.).

In der nun folgenden Einleitung beginnt M. gleich den Grundunterschied zwischen dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart herauszustellen. Aristoteles folgend, denkt Thomas « technisch », d. h. so, daß er bei seiner Welterklärung überall die gleichen Unterscheidungen macht, wie sie in der handwerklichen Technik (ars) üblich sind : nämlich zwischen artificium, artifex, exemplar, finis, intentio, minister, materia, forma, figura (27). Für die Biologie hatte diese technische Denkweise zur Folge, daß Thomas für das Entstehen aller Lebewesen eine *Erzeugung* annimmt. Erzeugung aber ist das Gegenteil von innerer Entwicklung. Daher fehlt im biologischen Weltbild des Aquinaten der Entwicklungsgedanke (31).

Die Einteilung des Hauptteiles in zwei Kapitel ist schon durch den Buchtitel angedeutet. Das erste Kapitel behandelt die « Erzeugungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen im allgemeinen », und das zweite « Die Erzeugungs- bzw. Entwicklungsgeschichte des Menschen ». In beiden

Kapiteln führt M. eine große Menge von Thomasstellen dafür an, daß die thomistische Naturwissenschaft im allgemeinen und die thomasische Biologie im besonderen eine Erzeugungswissenschaft sei. An Stelle dieser ist nach M. jetzt eine Entwicklungswissenschaft und besonders eine Entwicklungsbiologie getreten. Dieser Wandel macht sich auch geltend in der Frage nach dem Entstehen des Menschen. Der Wandel der Anschauungen « kann hier kaum schärfer und richtiger wiedergegeben werden als durch die Formel, daß die Geschichte der Menschwerdung, das heißt der Entstehung eines neuen menschlichen Individuums, nach Thomas eine äußere Erzeugungsgeschichte, nach heutiger Biologie eine innere Entwicklungsgeschichte sei » (118, vgl. 172).

Für seine Erzeugungswissenschaft stützt sich der hl. Thomas durchweg auf das Axiom : Quidquid movetur, ab alio movetur. Dieses Axiom ist nach M. mit der modernen Entwicklungswissenschaft nicht vereinbar. Daher kann er dieses Axiom nicht brauchen und leugnet er dessen Allgemeingültigkeit. Das Recht zu dieser Leugnung glaubt er in seiner Abhandlung « Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart » (Scholastik, IX. Jhrg. [1934] H. 3 u. 4) bewiesen zu haben. Es würde den Rahmen einer bloßen Besprechung weit überschreiten, wollten wir die Allgemeingültigkeit dieses Axioms verteidigen. Nur sei bemerkt, daß dieses Axiom aus dem Wandel naturwissenschaftlicher und insbesondere biologischer Anschauungen ebenso wenig widerlegt wie bewiesen, sondern nur neu beleuchtet werden kann. Es ist daher falsch, zu sagen, der Bewegungssatz müsse naturwissenschaftlich auf seine Gültigkeit nachgeprüft werden. Nicht die Naturwissenschaften beweisen die Prinzipien der Metaphysik, sondern umgekehrt die Metaphysik verteidigt die Prinzipien der Naturwissenschaften. Naturwissenschaftlich kann nur festgestellt werden, ob eine Bewegung vorliegt oder nicht ; ob es *möglich* ist, daß ein Ding sich adäquat selbst bewegt und deshalb der Bewegungssatz falsch ist, ist eine metaphysische Frage. Feststellungen von Tatsachen und deren philosophische Erklärungen sind zwei ganz verschiedene Dinge. Es ist wahr, daß der hl. Thomas seine metaphysischen Axiome zuweilen durch Beispiele beleuchtet, die nach dem heutigen Stand der Naturwissenschaften nicht mehr gebraucht werden dürfen. So beleuchtet er in seiner Schrift De ente et essentia, Kap. VII, und auch anderswo das von ihm häufig gebrauchte Axiom « illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere » durch das Beispiel vom Feuer, das deshalb, weil es die Wärme im höchsten Grade besitze, die Ursache sei für das Warmsein aller anderen Körper. Nachdem man erkannt hat, daß das Feuer kein Urelement ist, kann das angeführte Axiom nicht mehr auf diese Weise beleuchtet werden. Aber deshalb bleibt das Axiom doch wahr.

Der Bewegungssatz ist nicht das einzige Axiom, das M. ablehnt. Wenn M. im Rechte ist, bedarf die Philosophie des Aquinaten einer ebenso gründlichen Umgestaltung wie dessen naturwissenschaftlichen Anschauungen. Was bleibt dann noch übrig, um Thomist sein zu können ? Ist es dann nicht besser, ihn gleich ganz aus den Schulen zu entfernen ? Der Gegensatz

zwischen Thomas und M. ist so groß, daß für eine fruchtbare Diskussion kaum noch eine genügende Plattform gefunden werden kann. Das beweist der geringe Erfolg, den alle bisher in dieser Zeitschrift erschienenen Rezensionen seiner früheren Schriften gehabt haben.

Diese Schwierigkeit wird noch dadurch erhöht, daß M. sich eine eigene Vorstellung von dem philosophischen Weltbild des Aquinaten gebildet hat. M. hat fleißig die Tabula aurea des Petrus von Bergamo benützt. Mit dieser Tabula verhält es sich ähnlich wie mit der Bibelkonkordanz. In ihr kann man Belege für alles finden. So wollte vor etwa 40 Jahren ein deutscher Universitätsprofessor mit Stellen aus ihr beweisen, daß der hl. Thomas die menschliche Willensfreiheit geleugnet habe. Um zu beweisen, daß der hl. Thomas technisch und technomorph gedacht habe, stellt M. seine Lehre so dar, als sei der Vergleich Gottes mit einem Werkmeister deren Leitmotiv gewesen und habe der Aquinate gleich Aristoteles die Welt mehr von unten nach oben als von oben nach unten betrachtet. Wie sehr Thomas die Welt von oben nach unten erklärt hat, dafür nur ein Beispiel. In seiner Qu. disp. De veritate, q. 22 a. 4 unterscheidet der Aquinate drei Formen des Zweckstrebens. An den Anfang dieser Unterscheidung stellt er den Satz, eine Natur stehe Gott um so näher, je mehr Ähnlichkeit sie mit der göttlichen Würde habe. Nun offenbart sich die göttliche Würde darin, daß Gott alles bewegt, lenkt und leitet, selbst aber von niemandem bewegt, gelenkt und geleitet wird. Daher steht eine Natur Gott umso näher, je weniger sie von ihm gelenkt zu werden braucht. Alsdann unterscheidet er zwischen einer noch nicht sinnenbegabten, einer sinnenbegabten und einer vernünftigen Natur. Die noch nicht sinnenbegabte Natur in den Mineralien und den Pflanzen steht Gott am fernsten, weil diese Geschöpfe noch in keiner Weise sich zu ihrem Ziele hinneigen können, sondern ganz um des Zieles willen tätig sind, auf das Gott oder ein vernünftiges Geschöpf sie hinordnet. Die sinnenbegabte Natur in den Tieren steht Gott schon bedeutend näher, insofern diese sich selbst auf bestimmte Zwecke hinordnen. Denn sie erstreben ja das Gut, das sie wahrgenommen haben. Weil sie aber noch weder das Wesen des Zweckes noch das Wesen der Mittel erkennen, leidet auch ihr Zielstreben an der großen Unvollkommenheit, nicht frei zu sein. Die Freiheit des Handelns kommt erst der vernünftigen Natur zu. Daher steht diese Gott am nächsten. Um eine befriedigende Darstellung des philosophischen Weltbildes des Aquinaten zu geben, ist meines Erachtens unbedingt erfordert, daß in erster Linie seine der von mir angeführten Stelle zugrundeliegende Lehre von der Anteilnahme aller Geschöpfe am göttlichen Sein und Tätigsein mitberücksichtigt wird. Viel objektiver und tiefer als M. hat das philosophische Weltbild des Aquinaten wiedergegeben der Jesuit *Joseph Legrand* in seinem zweibändigen Werk « L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas ». Paris 1946.

Rom. *M. Thiel* O. S. B.

J. Legrand S. J. : L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas. 2 Vol. (Museum Lessianum, Section philosophique, N° 27). — Bruxelles, Edition Universelle. 1946. 280 ; 306 pp.

Durch diese Arbeit wird die schon ausgedehnte Literatur über den Menschen um einen wertvollen Beitrag vermehrt. Es ist der Mensch in seiner Stellung im Weltall, den V. unter philosophischen Gesichtspunkten nach der Lehre des hl. Thomas darstellen will. Dabei kommt Thomas in sehr zahlreichen, zum Teil recht langen, aus seinen verschiedenen Werken zusammengetragenen Belegstellen selbst zu Wort. Diese Stellen sind in ihrer lateinischen Fassung in die Darlegung eingefügt, weil V. glaubt, jede Übersetzung sei ungenau und erschwere es dem Leser, sich ein persönliches Urteil zu bilden.

Im ersten Teil wird das Weltall im allgemeinen behandelt, und der Mensch, sofern er Teil in diesem Ganzen ist. Dabei wird die in den letzten Jahren in mehreren Arbeiten dargelegte Lehre des hl. Thomas über Teil und Ganzes auf unsern Gegenstand in seinen verschiedenen Teilfragen fruchtbar angewandt. Für Thomas, dessen Denken letztlich religiös bestimmt ist, wäre das Weltall ohne Gott unbegreiflich ; für ihn ist der darin ausgebreitete Formenreichtum nichts als eine Teilnahme an der Fülle und Vollkommenheit des Schöpfers. Als Werk des reinsten Geistes ist die Welt durchgeistigt, vom ungeschaffenen Geiste stammend, ist sie auch dem geschaffenen Geiste erkenntnismäßig zugänglich, kann dieser sie in sich aufnehmen und in einem Begriffe ausdrücken. Daß nach Thomas am Anfang der Geist steht, daß darum die Welt nur von « oben » nicht aber von « unten » her erklärt werden kann, daß der Stoff Werkzeug des Geistes, dieser in jeder Tätigkeit des Körpers mitwirken muß, daß die Stoffwelt für den Menschengeist das Mittel ist, um zu sich selbst zu kommen, das ist ein Hauptanliegen des Buches. Neben dieser Geistigkeit sind ein in einem mannigfachen Kräftespiel bestehender Dynamismus und eine daraus folgende straffe Ordnung unter den einzelnen Teilen bestimmende Züge im Weltbild des hl. Thomas.

In einem solchen Zusammenhang wird auch die Aufgabe und die Tätigkeit der Engel in der Welt behandelt. Dabei kommt dem Leser zum Bewußtsein, daß hier doch ein ernsteres philosophisches Anliegen steckt, als jene gewöhnlich wahrhaben wollen, die diese Dinge als zeit-, d. h. durch die naturwissenschaftlichen Ansichten des Mittelalters bedingt, einfach abtun wollen. Allerdings scheint die Frage im Rahmen des Ganzen doch etwas zu ausführlich entwickelt, denn man könnte dem Werk fast mit gleichem Rechte auch den Titel geben : Die Stellung des Engels im Kosmos. Eine noch klarere Scheidung und Unterscheidung philosophischer und naturwissenschaftlicher Elemente wäre dagegen nicht überflüssig gewesen.

Ist infolge des Teilhabeverhältnisses das Weltall auch ein geordnetes und gegliedertes Ganzes, in dem das Höhere auf das Niedere nach Maßgabe von dessen Fassungskraft einwirkt, und das Niedere wieder auf das Höhere hingeordnet ist, so ist die daraus erstehende Einheit nach Thomas doch nicht so groß, daß das Ganze im Ganzen wäre, wie die Platoniker es

behauptet haben. Die Vollkommenheit der Wirkursache geht nicht voll in die Wirkung über, und so besteht zwischen beiden keine Gleichheit, sondern nur eine Ähnlichkeit. Wohl aber ist das Weltall, und die Stücke, aus denen es sich aufbaut, dem erkennenden Geist ganz gegenwärtig, so daß in diesem die Vollkommenheit des Ganzen ist. Der Erkennende wird das Erkannte. Der Vorgang des Erkennens und Liebens, der Unterschied zwischen beiden, die Einheit von Subjekt und Objekt in ihnen, werden ausführlich dargestellt. Gerade die Theorie der Liebe ist bei Thomas eng verbunden mit der von Teil und Ganzem, und sie wird besonders zur Erklärung der uneigennützigen, wohlwollenden Liebe zum andern herangezogen.

Im zweiten Teil des Werkes wird der Mensch nicht als Teil des Ganzen, sondern als Ganzes, als Mensch behandelt. In anerkennenswerter Weise wird darauf hingewiesen, wie das gesamte Weltall wenigstens in vorbereitender Weise an den eigentlich menschlichen Tätigkeiten des Erkennens und Wollens beteiligt ist, wie zahlreich die lockenden und lenkenden Einflüsse auch auf den freien Willen sind. — Wie stark der freie, konkrete Wille schon von der Befindlichkeit des jeweiligen Menschenkörpers abhängt, den Vorgängen der Ernährung, der Funktion der Drüsen, dem Erbgefüge, dem Gestimmtsein usw., zeigen Medizin und Psychologie der neueren Zeit. Trotzdem kann man nicht behaupten, daß die scholastische Philosophie immer genügend darauf Bezug nimmt. — Der so durch den Einfluß des Alls vervollkommnete und unterstützte Menschengeist strahlt dann in seiner Tätigkeit an den Dingen seine Vollkommenheit wieder auf diese aus, gibt ihnen von seinem Überflusse mit. So drückt er der Welt, die schon das Bild des Schöpfers trägt, auch noch seine Züge auf. Dabei bedient er sich des eigenen und der andern Körper als Werkzeuge. Will er aber auf die Dinge einwirken und sie so beherrschen, dann muß er sich ihren Gesetzen unterordnen und anpassen, eine Einsicht, die ja auch die nichtscholastische Philosophie in manchen ihrer Vertreter wieder neu gewonnen hat. Auch da, wo der Mensch seinen Artgenossen Geistiges mitteilen will, bedarf er der Sinne und Körper als Brücke und Zeichen.

Durch seine Tätigkeit in der Körperwelt will der Mensch die Dinge an sich ziehen, sie besitzen und gebrauchen als Mittel für seine eigene, vor allem seine geistige Vervollkommnung. Der Körper ist des Geistes wegen da, und im Menschen findet die untermenschliche Welt ihr nächstes Ziel.

Das ganze Werk überschauend möchte man wünschen, V. hätte die Darlegungen über allgemeine Fragen wie Kausalität, Wirk-, Zielursache, Erkennen, Lieben etwas weniger und dafür den Menschen selbst etwas ausführlicher behandelt. Die Darlegung befaßt sich vielleicht ein wenig einseitig nur mit den Tätigkeiten. Das Sein der Welt in sich, die Seinsstufen und Seinsschichten, denen man heute wieder besondere Beachtung schenkt, die verschiedenen Gesetze, die sich hier auswirken, wären einer Erwähnung wert gewesen. Auch der Mensch selbst ist nach seiner ontologischen Seite etwas zu kurz gekommen, der Mikrokosmos, der weitgehend den Makrokosmos rekapituliert. Eine ontologische Betrachtung des Menschen

als Person und vor allem auch als Gemeinschaftswesen hätte die dynamische Betrachtung wohl vorteilhafter ergänzt und abgerundet. Daß V. auch das gekonnt hätte, beweist er durch das, was er schon geboten hat; daß es nicht geschah, ist darum schade, weil in nicht scholastischen Arbeiten über unsern Gegenstand diese Dinge oft in philosophisch nicht zulänglicher Weise behandelt werden.

Geistingen, Sieg. *Jos. Endres* C. Ss. R.

B. v. Brandenstein : Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie. — Einsiedeln, Benziger. 1948. 605 SS.

Wer sich in diese großangelegte, philosophische Anthropologie einarbeiten will, muß zuerst einen sehr weit abgegrenzten, vorphilosophischen Raum durchschreiten, bis er zu den darin aufgeworfenen rein philosophischen Problemen vorzustoßen vermag.

Im vorphilosophischen Raum offenbart v. Br. ein immenses historisches Wissen. So ist er beispielshalber ein guter *Ethnologe.* Er kennt genau den heutigen Stand der Rassen- und Völkerkunde. Und er sichtet zu Gunsten seiner Thesen mit einem feinen Witterungsgefühl für Brauchbares und weniger Brauchbares das gewaltige einschlägige Material. — Er ist *Linguist* und weiß um die gesicherten bzw. kontrovertierten Resultate der heutigen Sprachwissenschaft. — Er ist *Kulturhistoriker* und vermag bis ins Detail Rechenschaft zu geben über die kulturbildenden Grundelemente und deren Entwicklung in den einzelnen Epochen der Menschheit. — Er ist endlich *Religionsgeschichtler*, der mit gutem Blick die religiösen Grundgedanken in der Fachliteratur durch die Jahrhunderte zurückverfolgt, um sie dann im Rahmen seiner Ideenfolge zu verwerten.

Dabei handelt es sich in unserer Anthropologie nicht einfach um eine historische Materialsammlung. V. Br. ist kein Kompilator. Er ordnet vielmehr die Ergebnisse seiner Arbeit zu geschichtsphilosophischen Perspektiven, die manchmal durch ihre Kühnheit und durch den Intensitätsgrad ihrer Originalität geradezu überraschen. Ich erinnere etwa daran, wie der Verf. im Kapitel : Menschliche Gesellschaft — die soziologische Entwicklungslinie der Menschheit aufweist. Ich erinnere an die interessanten geschichlichen Konspekte, die er im Zusammenhang mit der Frage um die Technik bietet. — Auch der historische Exkurs zum Leib-Seele-Problem ist gut.

Allerdings hat der architektonische Wurf solcher Perspektiven auch immer seine immanente Gefahr. Die Tendenz, große geschichtliche Zusammenhänge aufzuzeigen, führt oft zu Simplifikationen, die auf den ersten Blick vielleicht verblüffend wirken, die aber bei näherem Zusehen nicht recht befriedigen wollen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die philosophische Anthropologie in dieser etwas gewagten Richtung vorstößt! Vergleichshalber sei zur Lektüre empfohlen, was unter dem Titel : Menschliche Gesellschaft — über Volkwerdung und Staatenbildung ausgesagt wird. Darf man das Leben auf solche Alternativen reduzieren ? Ist dieses Entweder - Oder wirklich der Generalnenner, unter dem man Erscheinungen von so ungeheuerer Vitalität restlos subsumieren kann ?

Auch sonst melden sich unter historischem Blickpunkt noch mancherlei Bedenken zu Worte. Die ruhige Selbstverständlichkeit z. B., mit der im ersten Hauptteil die Deszendenztheorie ganz einfach als gesicherte wissenschaftliche Errungenschaft hingenommen wird, muß jeden, der um die diesbezügliche *philosophische* (nicht theologische !) Kontroverse weiß, befremden. Namhafte Biologen von europäischem Ruf (also nicht Exegeten des Alten Testamentes, die einen Genesiskommentar präparieren !) behaupten, es handle sich in dieser Frage auch heute noch, trotz aller Forschungsresultate, nur um eine Arbeitshypothese. Von hier her bis zu den Formulierungen v. Br.s ist aber noch ein gutes Stück Weg !

Im eigentlich philosophischen Raum dieses Buches wird derjenige, der vom Thomismus herkommt, sich nicht sofort zuhause fühlen. Zwar muß man dankbar anerkennen, daß v. Br. wertvolle Anregungen bietet. So fordern z. B. die biologischen und psychoanalytischen Partien seines Werkes den Leser direkt heraus, Parallelen zu ziehen, zu vergleichen, den Versuch zu wagen, von hüben nach drüben zu harmonisieren. Und manchmal glückt die Harmonisierung wirklich. Man macht die Beobachtung, daß sich allerneueste biologische oder psychoanalytische Forschungsergebnisse relativ leicht auf die gewohnten aristotelisch-thomistischen Grundkategorien zurückführen lassen. In andern Partien bleibt die Frage stehen und der Thomist, der trotz seiner Bindung an vorgegebene Prinzipien allen Lebenserscheinungen gegenüber in großer Freiheit geöffnet ist, wird bei v. Br. da und dort die Erfahrung machen, daß er dem Experimentellen noch mehr Aufmerksamkeit schenken muß.

Doch wird man trotz aller Bejahung dieser philosophischen Anthropologie das unangenehme Gefühl nicht los, es sei dem Verfasser die Synthese, die man auf Grund der Namengebung erwarten dürfte, nicht ganz geglückt.

Wir sahen schon, daß das Historische in diesen 605 Seiten beherrschend in die Erscheinung tritt. Dabei geht es, wie wir ebenfalls schon erfuhren, meist gar nicht um eigentliche Geschichte der Philosophie, sondern eher um Zweigdisziplinen der Ethnologie. So kann es nicht ausbleiben, daß die wirklich spekulative Durchdringung der aufgeworfenen Probleme zurücktreten muß und daß die diesbezügliche einheitliche Linienführung nicht immer durchbricht. — Ferner hätte es bei der sonst erfrischend universalen Weite dieses Buches befreiender berührt, wenn in gewissen Grundfragen die aristotelisch-thomistische Richtung nicht gar so sehr als Ghetto-Philosophie behandelt worden wäre. Die Thomisten haben in der Lehre um die Leidenschaften oder um die Erkenntnis nach wie vor Bleibendes zu sagen. Sie kommen aber in den respektiven, teils hochinteressanten Ausführungen v. Br.s mit einem nur sehr bescheidenen Akzent zu Wort. Und in den Partien über die Gesellschaftsordnung werden manche wirklich entscheidende Publikationen neu-thomistischer Literatur überhaupt nicht erwähnt. (Welty ist schon 1935 erschienen und in Fachkreisen wurde damals ohne jedes Pathos betont, sein Buch sei ein Standardwerk !) — Endlich würde man sich nicht selten schärfere Begriffe wünschen. Es ist ein außerordentlicher Vorteil dieses Buches, daß sein Verfasser eine auch in scholastischen Kreisen gern geübte Methode übernahm und sie oft bis ins

Klassische hinauf kultiviert : die venatio definitionis (vgl. etwa die grandiose Entwicklung der Idee von der Masse und dem Massenmenschen). Doch andere Dinge scheinen nicht exakt genug formuliert. Sie zerrinnen einem manchmal fast unter den Händen. So wären wir z. B. v. Br. dankbar gewesen, wenn er uns genau gesagt hätte, was er nun unter Metaphysik, unter Religion, unter Mystik genau versteht oder welche Interpretation er verlangt für die behauptete Identifizierung von Weltanschauung und Sitte. Auch die Wesensmerkmale der Magie hätten wohl schärfer gefaßt werden müssen. Dann wären solche Formulierungen, wie sie an die Adresse der Pharisäer erfolgen, wohl kaum möglich. Denn der alte Rabbi Hillel würde sich sicher noch im Grabe umdrehen, wenn man ihm die religiöse Note nehmen und ihn zum Magier stempeln wollte !

Freiburg. *Luzius M. Simeon* O. P.

O. Bauhofer : Der Mensch und die Kunst. — Luzern, Stocker. 1944. 246 SS.

Man beginnt die Lektüre dieses Buches mit einer gewissen Skepsis. Denn zu oft hat man erlebt, wie gerade im Raum der Kunst das Urteil den extremsten Schwankungen unterworfen ist. Doch man wird angenehm überrascht. — Zunächst drängt sich nämlich sofort die gleiche Erkenntnis auf, die den Leser auch bei Muckermann : Der Mensch im Zeitalter der Technik (vgl. Divus Thomas, 22. Band, 3. Heft) packt : Hier spricht einer, der weiß ! Bauhofer ist nicht einfach Journalist, der auf telephonischen Anruf von seiten der Redaktion abends vor dem Zubettegehen noch rasch etwas über Ästhetik für die Morgenausgabe des Tagblattes schreibt. Bauhofer ist mehr. Er ist selbst irgendwie Künstler. Er ist denjenigen, über die er schreibt, verwandt. Er ist ihnen auf ihrer eigenen Linie begegnet, hat sich mit ihnen jahrelang auseinandergesetzt und darf darum erwarten, daß man ihm zuhört, wenn er spricht.

Dazu kommt ein anderes. — Bauhofer will in seinem Buche gar nicht Formalfragen der Kunst diskutieren. Er will keinen Baedeker schreiben für Luxusfahrten ins Museum. Sein Blickpunkt ist ein weltanschaulicher. Er trägt die Dinge über den Kampf der Tagesmeinungen ins Transzendente vor und sucht von dorther zur Synthese zu kommen.

Aus dieser zweifachen, innersten Eignung heraus schreibt er sein Buch. Er schreibt es originell. Er hat Ideen. Er entwickelt sie in kühnen Perspektiven. Und so erreicht er manchmal Höhepunkte, die — ohne vielleicht direkt Neues zu beinhalten — in ihren Zusammenhängen doch faszinierend wirken. Ich erinnere etwa an die Art, wie er « den Grundirrtum bekämpft », daß die Kunst die Natur einfach abzuschreiben habe. Ich erinnere weiter an jene Seiten, wo er die uralte Behauptung revidiert, der Künstler könne nur darstellen, was er selbst durchgemacht habe — oder wo er sich wehrt gegen die Auffassung, jedes Zeitalter habe aus seiner eigenen Substanz heraus zu arbeiten.

Immer wieder versteht es der Verf., das Interesse des Lesers so oder ähnlich zu fesseln. Man muß ihm folgen bis zum Schluß. Aber wenn man

ihm so gefolgt ist, dann möchte man auch ganz bescheiden das eine oder andere Bedenken melden.

Die Unterscheidung einer dreifachen Schönheit : einer paradiesischen, einer eschatologischen und einer « mittleren », nachparadiesisch-irdischen ist alt. Und die Behauptung, daß wir in der Kunst bei der Schönheit der Mitte seien, ist nicht ganz neu. Ganz neu aber dürfte die einseitige, überspitzte Formulierung dieser Behauptung sein. Theologen, die eine solche rigorose These vertreten, wird Bauhofer wahrscheinlich in ganz Europa nicht finden.

Was über die moralisch religiösen Ziele der Kunst gesagt ist, bietet wertvolle Anregungen. Doch man vermißt hier die letzte Klarheit und hat manchmal den Eindruck, daß auch der Verfasser selbst gegen Schluß größere Konzessionen macht, als er anfänglich zugestand.

Dann hätte man sich in diesem Buche über die Kunst manchmal eine « kunstvollere » Sprache gewünscht. Es wäre z. B. nicht gerade notwendig gewesen, in einem Abschnitt über das Geheimnis der Sprache, der Muttersprache, der Verstehbarkeit derselben, « alle diese Idiome rückwärts in einem Uridiom konvergieren » zu lassen.

Endlich ist auch in dieser Schrift wieder sehr viel von Metaphysik die Rede. So vom « metaphysischen Notensystem aller menschlichen Dinge » (S. 37) und vom « metaphysischen Koordinatensystem der Wirklichkeit » (S. 140). Auf S. 60 hat der Dichter « einen ganz eigentlich metaphysischen Beruf » ; auf S. 61 ist seine Erscheinung « im buchstäblichen Sinne eine metaphysische Frage » ; auf S. 66 ist die Sprache « mit metaphysischen Spannungen geladen », während auf S. 63 die heilige Sprache « nicht im metaphysischen Zeichen der Sehnsucht steht, sondern das Zeichen der Erfüllung ist ».

Metaphysik ist doch einer der klarsten und schärfsten Begriffe der Philosophie. Warum wird dann dieser Begriff oft so unklar, sobald man ihm in der modernen Literatur begegnet ?

Selbstverständlich wollen die gemeldeten Bedenken, die ja teilweise rein formaler Natur sind, den wesentlichen Wert des Buches in keiner Form mindern. Sie wollten nichts anderes sein als für die Zukunft geäußerte Wünsche eines dankbaren Lesers.

Freiburg. *Luzius M. Simeon* O. P.

A. Dempf : Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß. — Wien, Herder. 1947. 348 SS.

Alois Dempf — 1937 auf den Lehrstuhl für Philosophie in Wien berufen, 1938 von den Nazis aus weltanschaulichen Gründen amtsenthoben, seit 1945 wieder mit dem Lehrauftrag betraut — versucht eine umfassende Zusammenschau aller philosophischen Systeme zu geben. Er schaut die verschiedenen Perioden als dialektisches Ganzes und spricht darum von einer Entelechie der Periodenentwicklung (3). So wird der « Skandal der Philosophie, ihre chronische Streitsucht » sinnvoll. Ihre Entwicklung führt auf typischen Umwegen zu einem festen Ziel, zuletzt zum

kritischen Realismus. Der Stil der Philosophie hängt aber von der Entwicklungshöhe der Kultur ab, aus deren Krise sie entsteht (3). Im Streit der Geister spiegelt sich in umfassender Weise der Kampf der Stände (3). Jede Periode beginnt kulturhistorisch, wird kosmologisch und endet anthropologisch (2). Als Regel der historischen Vernunftsentwicklung in den Perioden ergibt sich nach D.: Der Weg der Philosophie führt vom ständischen über das berufliche zum persönlichen Denken (4). Das moralische Naturgesetz verlangt nach einer Grundlage in der Welt selbst, eine Begründung durch das kosmische Naturgesetz (6). In der naiven, praktischen Berufsteilung liegen Vorstellungsformen von der Welteinheit bereit, die verschiedene monistische Lösungen hervorbringen. Die konstruierende Vernunft kann leicht nachweisen, daß alle Monismen falsch, nur vorschnelle Verabsolutierung des Urgrundes und der Gesetzlichkeit eines Sachbereiches sind. Der Streit der Monismen führt zur Krise innerhalb der Periodenentwicklung, wenn sich der kosmologische Relativismus zum ethischen verschärft (7). Es ist die Geburtsstunde der Lebensphilosophie. Große Genies treten auf, erringen sich eine persönliche Gewißheit moralischer, mystischer oder kritischer Art. Die drei philosophischen Hauptdisziplinen, die sich jetzt bilden, sind Ethik, spekulative Mystik und Metaphysik. Sie sind ursprünglich personell ... und charaktertypisch voluntativ, emotional und intellektualistisch (7). Schließlich kommt es noch zu einer formulierten Logik und Ontologie (8). Hier muß die Kritik der menschlichen Vernunft einsetzen, mit einer Metakritik der historischen Erkenntnislehre (8). Das positive Ergebnis einer systematischen Vergleichung der verschiedenen Erkenntnislehren liegt darin, daß die je objektive und subjektive Naturgemäßheit, Urgrunderfassung und formale Richtigkeit der Erkenntnis die Hauptmöglichkeiten der Wahrheitssicherung sind, denen sich der einseitige Sensualismus, Rationalismus, Intellektualismus und Personalismus ein- und unterordnen (8). So erweist sich die Einseitigkeit als fruchtbar, die Exklusivität der Extreme wird unvermeidlich durch die Dialektik rektifiziert (9). Das Paradox der menschlichen Vernunft, die theoretische Präzision und die praktische Unzulänglichkeit im Realisieren der erkannten Wahrheit, die Herzensträgheit führt zum Problem der Freiheit. D. unterscheidet die technisch-magische, die politisch-soziale und die gnostische Freiheitsstufe, die die Vorgeschichte, Hochkultur und Vollkultur kennzeichnen (9). Die mündig gewordene Menschheit hat die Weltkultur der allgemeinen gnostischen Freiheit nicht erreicht. Aber das Ideal der Vollkultur, die Selbstvollendung aller Menschen in der vollkommenen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit, der philosophische Messianismus der Sehnsucht nach der gnadenhaften Erlösung durch den Gottmenschen zur vollkommenen Freiheit in der gotteinigen Menschheit ist das unzerstörbare Lebensziel geblieben. Die gnostische Freiheit der sichern Erkenntnis des Vollkommenheitsideals muß ergänzt werden durch die gnadenhafte der intelligiblen Herzensänderung, deren Zeichen die vollkommene Liebe ist (9).

Daraus sind die drei Themen der Selbstkritik der Philosophie und der Aufbau des Buches erkennbar. 1. Philosophie als Geistesreich und die Kritik der historischen Vernunft. 2. Philosophie als Wissenschaft und die

Kritik der konstruierenden Vernunft. 3. Philosophie als Menschenlehre und die Kritik der menschlichen Vernunft. Als Anhang gibt der Verfasser einen Umriß einer vergleichenden Philosophiegeschichte mit verschiedenen Übersichtstafeln.

Diese Zusammenfassung der tragenden Ideen, der Einleitung entnommen, mußten unserer Stellungnahme vorausgeschickt werden. Was ist *grundsätzlich* zu dieser Untersuchung zu sagen ? In einer Arbeit über die materialistische Geschichtsauffassung hat der Rezensent vor Jahren die Ansicht vertreten, daß nach Thomas von Aquin die materiellen Faktoren eine Mitursache des geschichtlichen Geschehens sind. Träger der Geschichte ist der geistleibliche Mensch in seiner wesenhaften Lebenseinbettung in Raum und Zeit, hingeordnet auf die Verwirklichung der objektiven Kulturgüter. Daß die Kultur, der Kampf der Stände auch einen Einfluß auf die Philosophie ausübt, ist also a priori nicht von der Hand zu weisen, sondern eher zu erwarten. Sie bestimmen nicht das *Was*, sondern das *Wie* der Philosophie, oder wie D. meint, ihren Stil. Daß mit den Charaktertypen besondere Anlagen gegeben sind, die auch im Philosophiestudium ihren Niederschlag finden, ist ebenfalls unleugbar. Wie die philosophische Entwicklung tatsächlich oft dem Gesetze der Dialektik folgt und unsere Lehre oft die Synthese von zwei Extremen bildet, weiß jeder, der die Geschichte von Akt und Potenz kennt. Es ist ein moderner, sehr gangbarer Weg, den gemäßigten Realismus des hl. Thomas aufzuzeigen, indem man die extremen Lösungen aufzeigt, einen Monismus durch den andern widerlegen läßt, bis schließlich unsere Lösung als einzig vernünftige nicht bewiesen, aber aufgewiesen ist. Jeder Monismus ist, wie D. aufzeigt, eine vorschnelle Verabsolutierung einer Teilwahrheit.

Die Frage ist aber nur, ob der Verf. in der Anwendung dieser Wahrheiten und Einsichten nicht zu weit geht. Er verarbeitet eine Fülle historischen Materials, das aber nur jener recht beurteilen kann, der in der alten und modernen, in der europäischen, indischen und chinesischen Philosophie ganz bewandert ist, also Eigenschaften besäße, die sich der Rezensent nicht zumutet. Eine erste Erläuterung der Typologie der philosophischen Richtungen und Philosophiestile gibt D. im Anhang des Werkes. Er verspricht uns aber möglichst bald die eigentliche Verifikation der hier dargestellten Gesetzlichkeit der Philosophieentwicklung, die erst voll empirisch die Richtigkeit der hier entworfenen Selbstkritik der Philosophie beweisen soll (IX). Aus dem bisherigen Periodenverlauf ist zu erwarten, daß der Positivismus und andere Enthaltungen von der Metaphysik bald überwunden sein werden. D. hebt aber ausdrücklich hervor, daß diese Analogie zu dem bisherigen Periodenverlauf nicht notwendig eintreten muß, weil die Tendenz zu einer dialektischen Entwicklung der Phasen keineswegs die *Freiheit* ausschließt. Der Leser bekommt aber u. E. beim Studium des besprochenen Werkes eher den Eindruck, daß diesem Hineinspielen der Freiheit in die Entwicklung der Philosophie zu wenig Rechnung getragen wird. Manche Formulierungen sind unbedingt, wenn sie nach ihrem Wortsinn genommen werden, viel zu einseitig und apodiktisch, man denke z. B. an die 14 Regeln der Kritik der konstruierenden Vernunft (89). Nimmt man

diese aber nur als richtungsweisende Normen, mit Ausnahmen, dann können sie gute Dienste leisten.

Wir wissen, daß kein System ganz abgeschlossen und ganz vollkommen ist, auch unser thomistisches nicht. Die moderne Philosophie hat die geistige Schatzkammer der Menschheit um wertvolles Material bereichert, das wir der thomistischen Form angleichen müssen; wir müssen die Probleme unserer Zeit nach Art des hl. Thomas von neuem durchdenken. Bei allem Verständnis für die Entwicklung und den charakteriologischen Einfluß auf das Philosophieren müssen wir mit Thomas feststellen, daß die Wahrheit nur eine ist und die metaphysischen Prinzipien unveränderlich sind. Wir bedauern, daß die zentrale Stellung des hl. Thomas vom Verfasser zu wenig hervorgehoben wurde. Vielleicht kommt es auch daher, daß der Aquinate zu groß ist, um in ein Schema eingereiht zu werden; ist er doch Metaphysiker, Ethiker und Mystiker.

Wie bei vielen vergleichenden Religionsforschungen, bekommt man auch hier den Eindruck, daß der Einfluß des Christentums zu naturalistisch aufgefaßt und das Wirken der Gnade, die absolute Übernatürlichkeit des Glaubens zu wenig deutlich hervorgehoben wird. S. 131 meint der Verf. z. B., daß die Idee eines gottmenschlichen Erlösers eine universelle sei und zur Menschennatur selber gehöre. Das Buch will ein erster Versuch sein, bisher unbeachtete Zusammenhänge aufzuzeigen. Denkt der Leser bei dessen Studium an diese Intention, dann wird er sich an einseitig formulierten Urteilen — Regeln sind sehr oft einseitig — nicht stoßen und reichen Gewinn von der Lesung haben. Wer in der Geschichte der Philosophie nicht gut bewandert ist, wird allerdings vieles nicht oder nur schwer verstehen.

Auf Einzelheiten wurde in dieser Rezension absichtlich nicht eingegangen. Betont sei hier nur, daß die Ansicht des Autors, der Mensch vereine zwei Naturen in einer Person und zwischen diesen sei nur eine Steuerungsverbindung anzunehmen, wie schon Platon meinte, uns unhaltbar erscheint (93, 138, 139).

Stans. *Clodoald Hubatka* O. F. M. Cap.

K. Gihring : Abendland und Kultur. Zur Kulturphilosophie des Abendlandes. — Einsiedeln, Benziger. 1947. 144 SS.

Dieses Buch ist nicht nur in gefälliger Form geschrieben, sondern bietet tiefe philosophische Einblicke. Es zeigt, wie sich nur jenem, welcher mit einer ernsten, hingebenden Anerkennung einer höheren, leitenden Weltkraft die Geschichte betrachtet, deren Sinn erschließt (1. Kap.), und wie die biologische, materialistische Lebensauffassung am Wesenskern des Menschen vorbeigeht, der als geistiges Wesen, als Person, eine einzigartige Stellung im Universum einnimmt (2. Kap.). Der Verfasser zitiert hier nicht nur Thomas von Aquin (S. 42), sondern zeigt auch im Geiste des Aquinaten den Menschen als schöpferischen Gestalter, als kulturschaffendes Wesen. Nur der Menschengeist ermöglicht die Kultur (3. Kap.). Die Außenwelt ist Hilfsmittel für die Kultur der Seele. Für gewöhnlich reden wir allerdings bei Pflanzen nicht, wie der Autor, von Empfindungen (S. 58).

Gihring setzt sich mit Oswald Spengler u. a. auseinander und zeigt, wie höhere Kräfte den Rhythmus einer Kultur und den Lauf der Dinge bestimmen (84). Die größte dynamische Macht im Leben der Völker sieht der Verf. in den Religionen. Darum schließt er das 5. Kap. : « Wer das Religiöse aus dem Leben der Kultur auszuscheiden versucht, erstrebt das Unmögliche, weil ein solches Unterfangen lebensfeindlich ist und von der Allmacht des Lebenswillens ausgestoßen werden muß » (103). Eine Gesellschaft, die ihre Religion verliert, verliert ihre Kultur. Die europäische Kultur beruht auf der ersten wirklichen Einheit ihrer Völker, auf dem Christentum. Mit der Renaissance und dem Humanismus, die den Menschen in den Mittelpunkt stellten und zum alleinigen Herrn und Gesetzgeber machten, hat die neue Zeit begonnen. Es ist auch dies ein Vorzug des Buches, auf diese Linien hingewiesen zu haben, nachdem heute viele vom Humanismus her die Heilung unserer Zeit erwarten. Trotz des Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus von heute haben die Menschen Europas es noch in ihrer Hand, das Antlitz der Kultur zu bestimmen. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er nicht einem lähmenden Pessimismus verfällt, sondern einem aufbauenden Optimismus huldigt. Wir gehen mit ihm einig im Glauben, daß der Ideengehalt des letzten kulturgeschichtlichen Zeitalters inzwischen ausgelebt und ein anderes Zeitalter — die *neue* Welt kommen kann und tatsächlich im Werden ist. Unser Kulturphilosoph sieht mit Recht in der modernen Philosophie, in der Anerkennung der objektiven Erkenntniswelt, der objektiven Sittenlehre und Werthierarchie und in der Vorliebe für Metaphysik Symptome eines Neubaues. Ähnliche erfreuliche Feststellungen lassen sich in den Naturwissenschaften, ja auf allen Gebieten des Lebens machen (130). Diese Wiedergeburt hat nach Gihring seine Vorboten in der Preisgabe des Skeptizismus, in der Wiederanerkennung des Geheimnisses und im Bedürfnis nach Glauben (139). Die Größe und Stärke der abendländischen Kultur lag in der bewußten Synthese von Religion und Kultur. Ohne Christentum wäre diese niemals möglich gewesen. Wir stehen nun an einem Scheideweg. « Entweder muß Europa die christliche Tradition aufgeben und mit ihr den Glauben an Fortschritt und Humanität, oder es muß bewußt zurückkehren zu den religiösen Grundlagen, auf dem dieser Glaube beruht. »

Das sind Grundwahrheiten, denen ein Thomist aus voller Überzeugung zustimmt. Darum empfehlen wir jedem dieses tiefe Buch, besonders aber der studierenden Jugend und allen geistig Interessierten, die mitarbeiten wollen am Aufbau einer neuen Zeit.

Stans. *Clodoald Hubatka* O.F.M.Cap.

A. Silva-Tarouca: Thomas heute. 10 Vorträge. — Wien, Herder. 1947. 209 SS.

« Thomas heute » — wohl eine bewußte und gewollte Parallele zu O. Przywaras « Kant heute » — ist nicht nur Prüfung der Frage, was Thomas in der heutigen Situation zu sagen und zu bedeuten hat, sondern zugleich überzeugender Nachweis, daß diese Situation « thomasträchtig » ist.

Die einleitenden Vorträge « Das sittliche Anliegen » und « Die Wirklichkeitsabsicht » zeigen, wie breit und tragfähig die Ansatzfläche ist, an der Thomas mit dem Heute verwachsen könnte. Gerade die « *Rückwende* zur Existenz » gelangt zur Feststellung, daß wir nirgends einen absoluten Neubeginn erleben. Es hieße in einer vorwissenschaftlichen Einstellung verhaftet bleiben, wenn unsere Zeit die *Emporwendung* zum Dasein Gottes nicht vollführen würde, den Schritt des zu Ende gedachten Kausalforschens, aber nicht nur des Kausalforschens als Ontologie, sondern als Metaphysik, nicht nur als Seinswissenschaft, sondern als Wissenschaft vom ersten Sein. Darin ist der Schlüssel zur Entdeckung der Ordnung gegeben. Thomas ist der Metaphysiker der Ordnung.

In den Vorträgen über den « Ordnungsaufbau der Erkenntnis », die « Weltordnung », « Naturphilosophie der Ordnung » bietet uns der Verf. den « Einblick » in das Sicherschließen der Probleme, und der Mensch erscheint in der Mitte der Weltordnung, an seinem « Ort » der Existenz, und in der « Ordnung der Gottesliebe » wird des Menschen Hinordnung auf die Erfüllung seiner Kausalbedürftigkeit sichtbar. « Erfüllte Kausalbedürftigkeit heißt ja ihrerseits nichts anderes als Existenz-Abstammung » (S. 48).

Bemerkenswert ist, wie gut es dem Verf. in der ganzen Vortrags- und Gedankenreihe gelingt, die Prinzipien der philosophischen Ästhetik in den Dienst seiner Spekulation und deren Verständlichmachung zu stellen.

Kerns. *A. Scherzer* O. P.

Textausgaben

Thomas Aq.: S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis Mag. Petri Lombardi, recognovit atque iterum edidit R. P. *M. F. Moos* O. P., tomus IV. — Paris, Lethielleux. 1947. 1142 pp.

Seit langem war vom Sentenzenkommentar des hl. Thomas keine Sonderausgabe mehr erschienen, als im Jahre 1929 P. Mandonnet O. P. das erste und zweite Buch desselben veröffentlichte. Da auch Exemplare einer Edition der Opera omnia nicht überall vorhanden waren, gestaltete sich das vergleichende Studium dieses für die Geschichte mittelalterlicher Theologie überhaupt nicht minder als näherhin für Lehre und Lehrentwicklung seines Urhebers hochwichtigen Werkes zu einem schwierigen Unternehmen. Mandonnet wollte keine kritische Ausgabe liefern, sondern nur die Lücke möglichst rasch füllen durch Neudruck derjenigen, die Fretté 1882 für den Verlag Vivès besorgt hatte, und nannte das den « texte vulgarisé ». Er gedachte, mit den zwei letzten Büchern noch 1930 aufwarten zu können. Erst 1933 aber erschien der Kommentar zu 3. Sent., für den Mandonnet nun durch M. F. Moos abgelöst worden war. Dieser stellte sich das Ziel, einen in gewissem Grade kritisch verbesserten Text zu bieten, wobei er zwölf Hss. und die großen Druckausgaben heranzog. Leider ließ die Vollendung mit 4. Sent. lange auf sich warten, zuletzt noch durch den 2. Weltkrieg verzögert. Umso größer ist heute unsere Freude über den vorliegenden stattlichen Band, der vom Fleiß seines Herausgebers zeugt,

indem er eine noch größere Zahl Hss. berücksichtigt als für 3. Sent., allerdings der Ungunst der Zeit zufolge bloß solche aus Brüssel und Paris, davon dreizehn aus dem 13. Jahrhundert. So werden die vier Bände vornehmlich den vielen Bibliotheken willkommen sein, die den aquinatischen Sentenzenkommentar noch nicht besaßen und nun wenigstens für das 3. und 4. Buch einen Text erwerben können, welcher an Zuverlässigkeit die bisherigen übertrifft. Diese zwei letzten Bände werden aber auch der hoffentlich einst kommenden kritischen Ausgabe Dienste leisten. Gerade die textvergleichenden Fußnoten dieses vierten Bandes enthalten mehrere kleine, meist ohne weiteres zu erkennende und zu berichtigende Druckfehler bzw. -nachlässigkeiten. Wir haben uns auf genauere Prüfung von dist. I-IV (S. 5-196), XV (634-764), XXI-XXII (1040-1105) beschränken müssen und möchten auf folgende hinweisen : (1. Zahl = Seite ; 2. = Fußnote) : 7, 3 ; 60, 6 ; 68, 4 ; 73, 5 ; 130, 2 ; 131, 1 ; 257, 1 ; 634, 3 u. 5 ; 636, 5 ; 656, 3 ; 699, 7 ; 717, 2 ; 729, 7 ; 737, 1 ; 754, 5 ; 759, 4.

Schöneck. *C. Zimara* S. M. B.

Thomas von Aquin : In librum Boethii De Trinitate quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung, herausgegeben von *Paul Wyser O.P.* — Fribourg, Société Philosophique. 1948. 80 SS.

Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, welch große Bedeutung dem Opusculum In Boethium De Trinitate zukommt. Jedermann weiß, daß Thomas hier in Anlehnung an die Schrift des Boethius die grundlegendsten erkenntnistheoretischen Fragen sowohl philosophischer als auch theologischer Wissenschaft behandelt. Leider sind die Ausgaben, die uns von diesem Thomaswerk zur Verfügung stehen, durchaus mangelhaft. Deshalb ist die vorliegende Teilausgabe, die P. Wyser unter Mitwirkung von P. Käppeli O. P., Präsident des historischen Instituts des Dominikanerordens, hergestellt hat, sehr zu begrüßen. Sie bietet die Quästionen V und VI des Opuskels, oder nach anderer Zählung, die beiden Quästionen der Lectio II, die im Autographkodex Vat. lat. 9850 erhalten sind. Man wird wohl bedauern, daß nicht eine kritische Ausgabe des ganzen Werkes veranstaltet wurde ; doch da die vier ersten Quästionen nicht im Autograph erhalten sind, wäre ein weiteres Ausgreifen auf Handschriften zur Erreichung des ursprünglichen Textes notwendig geworden. Die beiden hier edierten Quästionen bilden übrigens ein zusammenhängendes Ganzes, dem eine gewisse Selbständigkeit zukommt.

In der Einleitung handelt W. über die Eigenart des Opuskels und analysiert die verschiedenen Quästionen, besonders die beiden, die hier vorgelegt werden. Das Werk wird mit großer Gewißheit in die Jahre 1255-59, also in die Zeit der ersten Magistertätigkeit des hl. Thomas in Paris verlegt.

Die Ausgabe selbst ist mit größtmöglicher Sorgfalt ausgeführt. Da ein Autographkodex vorlag, war ein Heranziehen anderer Handschriften überflüssig. Evidente Schreibfehler und Omissiones der Hs. werden korrigiert, resp. ergänzt. Wo eine Korrektur des hl. Thomas selbst vorliegt,

wird die frühere Schreibart in den Apparat versetzt. Längere Streichungen werden übergangen. Alle Zitate werden in einem zweiten Apparat ausführlich angegeben, soweit sie nicht wortwörtlich im Text stehen.

Auch in editionstechnischer Hinsicht — Gebrauch der kritischen Zeichen, Zitationsweise, Orthographie und Interpunktion nach modernen Grundsätzen usw. — sollte diese Ausgabe direkt als Vorbild genommen werden zur Herbeiführung der langersehnten Vereinheitlichung mittelalterlich-scholastischer Textausgaben.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

Aristoteles : De somno et vigilia, adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario, edidit *H. J. Drossaart Lulofs.* — Lugduni Batavorum, Burgersdijk & Niermans (Templum Salomonis). 1943. XXXVII-46 pp. 6 Schrifttafeln.

Aristoteles : De insomniis et De divinatione per somnium. A New Edition of the Greek Text with the Latin Translations by *H. J. Drossaart Lulofs* D. Litt. 1. Preface, Greek Text. LXXVIII-24 pp. 2. Translations, Index verborum. 70 pp. (Philosophia antiqua, II). — Leiden, E. J. Brill. 1947.

In den vorliegenden beiden Schriften haben wir es mit einem tiefernsten und weitausgreifenden Aristoteles-Unternehmen an Hand der Parva Naturalia zu tun. Den echten Aristotelestext wieder herzustellen mit allen Mitteln, die uns heute zu Gebote stehen : griechische Handschriften lateinische Übersetzungen, Kommentare und Druckausgaben, das ist das Ziel, das der Verf. sich in mühevoller, selbstentsagender Arbeit gesteckt hat. Dabei wird ein so großes Augenmerk den mittelalterlichen lateinischen Aristoteles-Übersetzungen geschenkt, daß die Arbeit fast von gleicher Bedeutung für den mittelalterlichen, lateinischen und den alten, griechischen Aristoteles ist.

Dem Text von De somno et vigilia ist die doppelte lateinische Übersetzung, die aus dem XII. Jahrhundert stammende Vetus translatio und die von Wilhelm von Moerbeke revidierte Nova translatio gegenübergestellt. Für den Text sowohl als für die beiden Übersetzungen sind die besten Handschriften herangezogen worden, deren Varianten in einem ausführlichen kritischen Apparat verzeichnet sind. Dem griechischen Text ist noch ein zweiter Apparat der Lectiones notabiliores beigefügt. Die ausführliche, lateinisch geschriebene Einleitung bietet in großer Gelehrsamkeit und fast verschwenderischer Fülle alles, was für die Herstellung des Textes in Frage kommt. Besonders hervorgehoben sei Paragr. 3 : De versionibus latinis (S. XI-XIX), in welchem der Verf. ein ungeheueres Material zusammenträgt, das für die Übersetzungstätigkeit des Wilhelm von Moerbeke von größter Bedeutung ist. S. XXXII-XXXVI rechtfertigt der Verf. die ziemlich zahlreichen von ihm aufgenommenen Textveränderungen. Auf den Aristotelestext folgt eine bisher ungedruckte griechische Paraphrase des Theodor Metochita (Ende XIII. - Anf. XIV. Jh.), die mit einem recht wertvollen Kommentar versehen ist. Mit einem ausführlichen griechischen

Wortverzeichnis, dem das entsprechende lateinische Wort der beiden Übersetzungen beigegeben wurde, schließt das Werk.

Die Ausgabe der beiden andern Aristoteles-Schriften, De insomniis und De divinatione per somnum ist äußerlich etwas anders angelegt : Einleitung (in englischer Sprache) und griechischer Text füllen ein erstes, die beiden lateinischen Übersetzungen und Wortindex ein zweites Bändchen handlichen Formats. Doch was Textgestaltung, kritischen Apparat und Wortindex angeht, schließen sie sich an die im ersten Werk durchgeführten Richtlinien an. Auch hier bewundern wir dieselbe Gründlichkeit, dieselbe Fülle und Bemeisterung des Stoffes. Die Einleitung dieses Teils beginnt mit einem wichtigen Kapitel « Chronological Problems » (S. IX-XLIV), in dem die heutige Textgestalt der Parva Naturalia auf ihr geschichtliches Werden untersucht wird. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß von fast allen Parva Naturalia eine erste Abfassung in die mittlere Lebensperiode des Stagiriten zurückreicht, der eine zweite in der dritten Periode folgte. Für einzelne dieser Schriften sind uns beide Abfassungen in unserm heutigen Text überliefert, so z. B. De somno, erste Abfassung : 455 b 14-458 a 32 ; zweite Abfassung (unvollendet) : 453b 11-455b 13. De Insomniis, erste Abfassung : 459 a 23-462 a 11 ; zweite Abfassung (unvollendet) : 458 a 33-459 a 22.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

Petrus Pictaviensis : Sententiae Petri Pictaviensis, by *Philip S. Moore* and *Marthe Dulong*. Vol. I. (Publications in Mediaeval Studies, VII.) — Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame. 1943. LXII-326 pp.

Eine kritische Neuausgabe der für die Theologie im 12. Jahrhundert wichtigen Sentenzen des Petrus von Poitiers ist sehr zu begrüßen, da der einzige heute zugängliche Text derselben, der Abdruck der Maurinerausgabe von 1655 bei Migne, PL 211, sehr mangelhaft ist. Prof. Ph. S. Moore, der schon mit einer Monographie über Petrus von Poitiers (Bd. I derselben Sammlung) hervortrat, bietet uns in Zusammenarbeit mit Frl. M. Dulong im vorliegenden ersten Band das erste der fünf Bücher dieses großen Sentenzenwerkes. In der ausführlichen Einleitung, die lediglich eine Ergänzung der oben erwähnten Monographie sein soll, werden Inhalt, Methode und Quellen des Werkes, sowie die einschlägigen Fragen zur kritischen Veranstaltung des Textes behandelt. Von den 35 bekannten Handschriften, die das Werk überliefern, wurden schließlich 4 in den kritischen Apparat aufgenommen, und zwar wurden, bei gänzlichem Fehlen anderer Kriterien, die herangezogen, die sich durch Alter und Güte des Textes empfehlen.

Die Textausgabe hat außer dem kritischen Apparat einen vorzüglichen Quellenapparat, in welchen in dankenswerter Weise auch die gesamte zeitgenössische theologische Literatur aufgenommen wurde.

Mit diesem Unternehmen hat die Notre Dame University, die schon mehrere wichtige Textveröffentlichungen aus dem 12. Jahrhundert veranstaltete, sich ein neues Verdienst für die Kenntnis der mittelalterlichen

Theologie erworben. Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß im Frühjahr 1946 an der Notre Dame University ein eigenes mittelalterliches Institut als autonome akademische Einheit ins Leben gerufen wurde, zu dessen Leitung Mgr. Gerald B. Phelan, früher in Toronto (Canada), berufen wurde.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

Giles of Rome: Errores Philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction by *Josef Koch.* English Translation by *John O. Riedl.* — Milwaukee (Wisconsin), Marquette University Press. 1944. LX-70 pp.

Als Zeuge der Reaktion des christlichen 13. Jahrhunderts gegen die heterodoxe Philosophie kommt der Schrift « De erroribus philosophorum » eine große Bedeutung zu. Es ist das Verdienst P. Mandonnets, als erster diese Schrift für die Geschichte der Lehrrichtungen im 13. Jahrhundert herangezogen und ihren Text in einer, wenn auch ungenügenden Ausgabe zugänglich gemacht zu haben. Prof. Josef Koch, der sich schon in der Grabmannfestschrift (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, S. 862-877) mit der handschriftlichen Überlieferung des Traktates beschäftigt hatte, bietet uns nun eine endgültige kritische Ausgabe desselben, die dank der entgegenkommenden Mitarbeit von Prof. John O. Riedl (Marquette University) noch während des Krieges in USA erscheinen konnte. Von den 28 Handschriften, die Koch bekannt wurden — sie zeugen mit den beiden alten Drucken von 1482 und 1581 von der großen Verbreitung der Schrift — dienten 11 sorgfältig ausgewählte zur Herstellung dieser Edition. Als Autor wird aus gewichtigen äußeren und inneren Gründen Aegidius von Rom endgültig nachgewiesen. Als Zeit der Abfassung kommen die Jahre 1268-1273/74 in Betracht, also die Jahre der großen thomistischen Kontroversen, die ja vornehmlich um Sein oder Nichtsein des Aristotelismus gingen. Damit sind also sowohl die Hypothese Mandonnets, ein spanischer Autor komme in Frage, als auch jene, mit der Masnovo (Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino, Bd. III, S. 212) ein Jahr nach der Veröffentlichung dieser Ausgabe hervortrat, nämlich die Schrift stamme aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, widerlegt. Diese letzte Hypothese ist gegen die gesamte handschriftliche Überlieferung, und der innere Grund, den Masnovo dafür ins Licht führt, ist durchaus nicht stichhaltig.

Die Ausgabe selbst ist mit größtmöglicher Sorgfalt in vorbildlicher Weise durchgeführt. Der Text ist von einer englischen Übersetzung (von J. O. Riedl, von dem auch die englische Bearbeitung der Einleitung stammt) begleitet, mit einem ausführlichen kritischen Apparat, sowie mit einem mit genauester Kenntnis durchgeführten Quellenapparat versehen, welcher an manchen Stellen einen förmlichen Kommentar des Traktates bildet.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

Petrus Hispanus: Summulae logicales, quas e codice manu scripto Reg. lat. 1205 edidit *I. M. Bocheński* O. P. — Turin, Marietti. 1947. xxiv-144 pp.

Wohl kein anderes Schulhandbuch hat einen Erfolg gehabt wie die Summulae logicales des Petrus Hispanus. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt, bildeten sie bis ins 17. Jahrhundert die Grundlage des Logikunterrichts und wurden immer wieder gedruckt und kommentiert. Deswegen allein schon wäre eine Neuausgabe der Summulae bei der heutigen Blüte der mittelalterlich-scholastischen Forschungen sehr zu wünschen gewesen, da die alten Drucke doch selten geworden sind und ihr Text vielfach durch spätere Zutaten entstellt ist. Dazu kommt aber noch, daß sich gerade heute die Logik und ihre Geschichte eines besonderen Interesses erfreuen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß B. uns eine gut brauchbare Ausgabe dieses historisch wertvollen Opuskels bietet.

In der Einleitung faßt B. die bisherigen Forschungen über Autor und Text der Summulae kurz zusammen. Aus guten Gründen nimmt er an, daß Petrus Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI., und nicht der gleichnamige Dominikaner der Verfasser ist. Er weist sodann darauf hin, daß die Summulae ein lateinisches Originalwerk sind, und daß das entsprechende griechische, fälschlich dem Michael Psellos zugeschriebene und von Scholarios stammende Werk eine Übersetzung ist. Schließlich handelt er über Zahl und Anordnung der Traktate, sowie über die oft verderbte Überlieferung der alten Druckausgaben.

Die Ausgabe fußt hauptsächlich auf einer guten Hs. des 13. Jahrh., Codex Reginensis lat. 1205 der vatikanischen Bibliothek. Die etwas ungenauen und mit einer gewissen Willkür vom Rubricator angebrachten Titel der Traktate verlegt B. in den Apparat und bringt dafür genauere Titel, die dem Inhalt besser entsprechen. Ebenso werden etwaige fehlerhafte Lesungen der Hs. im Apparat vermerkt und Verbesserungen mit Hilfe von fünf anderen Hss. und drei alten Druckausgaben vollzogen. Diese Methode ist dadurch gerechtfertigt, daß B. vor allem eine gut lesbare und praktischen Zwecken dienende Ausgabe veranstalten wollte. Es war nicht seine Absicht, einen definitiven kritischen Text herzustellen. Ein solches Unternehmen wäre übrigens, bei dem heutigen Stand der Forschungen, ein Ding der Unmöglichkeit, da die Hss., die bei der großen Verbreitung des Werkes sehr zahlreich sein dürften, noch nicht alle gesichtet sind, und der Text bei der praktischen Verwendung rücksichtslos interpoliert wurde.

Große Sorgfalt verlegte B. auf die Feststellung der Zitate, besonders des Aristoteles. Vielleicht hätte auf diesem Gebiet etwas mehr geleistet werden können. Viele Definitionen der fünf ersten Traktate sind wortwörtlich aus Aristoteles übernommen, ohne daß dieser genannt wird. Für die Quellenforschung des Petrus Hispanus wäre es von Wert gewesen, auch diese sehr zahlreichen Zitate festzustellen und anzugeben.

Gute Indices der philosophischen Ausdrücke, der Eigennamen, Maximen, Sophismen, Figuren und Merksprüche beschließen die Ausgabe, mit der sich B. ein großes Verdienst um die Geschichte der mittelalterlichen Logik erworben hat.

J. Müller O. S. B.

Heilige Schrift

H. Bückers C. Ss. R.: Die biblische Lehre vom Eigentum. — Bonn, Borromäusverein. 1947. 60 SS.

Die an Umfang kleine, aber inhaltlich schwer geladene Schrift füllt in der nun stets ansteigenden Literatur über das brennende Eigentumsproblem eine bis heute stark empfundene Lücke.

Im ersten Abschnitt gibt der Autor einen Überblick über die wirtschaftliche Struktur des biblischen Landes und über die religiösen Grundlagen des Eigentums. Die starke Bindung des Eigentums an den Schöpfer und Herrn der Welt macht die unmittelbare Gesetzgebung Gottes bezüglich des Eigentums im A.T. begreiflich, worüber der zweite Teil der Schrift handelt. Hier spricht der Autor zunächst von der Belastung des Eigentums durch das Gesetz, wobei er mit Recht hervorhebt, daß die soziale Belastung des Eigentums im Alten Bunde nicht etwa nur eine Art karitativer Armenfürsorge bedeuten sollte, sondern dem Armen ein Recht an einem gewissen Anteil des Besitzes der Reichen gab. Dann kommt Bückers auf den Schutz des Eigentums im Alten Testament zu sprechen, wobei er als Zweck dieser gesetzlichen Maßnahmen den Schutz der Familie angibt und die Sorge, dem Armen durch Arbeit den Wiederaufstieg zu ermöglichen.

Wie schwer aber auf rechtlichem, selbst auf theonomem Wege der soziale Ausgleich möglich ist, zeigt der Verfasser im dritten Teil, wo er von den Reformversuchen spricht, welche vorab die Propheten gegen die Ausbeutung der Armen durch die Reichen erfolglos unternommen haben.

Im Unterschied zum Alten Testament befaßt sich, wie Bückers weiter berichtet, das Neue Testament nicht mit dem Eigentums*recht*, sondern mit der religiösen Gesinnung, gemäß welcher der Besitzende und auch der Nicht-Besitzende sich zu den Gütern dieser Welt verhalten soll. Das Neue Testament mahnt mehr als das Alte zur Vorsicht gegenüber dem Reichtum, nicht weil es etwa dem Besitz als solchem die Berechtigung absprechen wollte, aber aus der Erkenntnis der religiösen Gefahr, die im Besitz liegt, und um des Gebotes der Nachfolge Christi willen. In den Büchern des N. T. vermißt man den Kampf um die Rechte der Armen. Dafür gibt das N. T. dem Armen gerade in der Liebe zur Armut um Christi willen ein sittliches Hilfsmittel an die Hand, um in den schweren materiellen Nöten geistig bestehen zu können. Bückers bemüht sich, ohne jede Polemik gegen die Besitzenden (diese Versuchung könnte nämlich heute naheliegen), die biblische Kritik am Reichtum und die lobende Erhebung der Armut darzustellen, indem er die neutestamentlichen Mahnungen zur Arbeitspflicht gebührend würdigt und auch den rechten Gebrauch der irdischen Güter als dem Geiste des Evangeliums entsprechend darstellt: der Herr verkehrte freundschaftlich mit Reichen, mit dem reichen Zöllner (Lk 19, 2-9), dem reichen Ratsherrn Nikodemus (Jo 3, 1-15), mit den vornehmen Frauen (Lk 8, 2-3); das gastliche Haus von Bethanien, das er gerne aufsuchte, war sicherlich ein wohlhabendes Haus (Lk 10, 31-42) ...

Die gründlichen exegetischen Kenntnisse, die Beherrschung der gesamten einschlägigen Literatur, auf die Bückers jeweils verweist, wofür man ihm besonders dankbar ist, geben dem Leser der Schrift das berechtigte Gefühl einer gesicherten Doktrin. Gerade aus Achtung vor der tüchtigen Leistung unseres Autors sei die Frage gestattet, was er von der « Weiterentwicklung der Lehre des Evangeliums bei Paulus » meint, von welcher O. Schilling spricht (Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908, S. 12 u. 17). Schilling ist nämlich der Auffassung, daß Paulus sehr wohl die Undurchführbarkeit des Beispiels der Urgemeinde von Jerusalem erkannte, da die wirtschaftliche Entwicklung der Urgemeinde, ihre chronische Armut, die der Hilfe anderer bedurfte, aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhang mit ihrer Armutsauffassung gestanden habe.

Freiburg (Schweiz). *A. F. Utz* O. P.

J. Obersteiner : Die Christusbotschaft des Alten Testamentes. Kurze Darlegung und Erklärung der wichtigsten messianischen Weissagungen. — Wien, 1947. Herder. 254 SS.

Vorauf geht eine Einleitung über die Bedeutung und den Ursprung der messianischen Weissagungen des Alten Testamentes. Es wird darin auch berichtet über die außerisraelitischen Erlöservorstellungen der Ägypter, Babylonier, Perser, Inder, Chinesen, sowie der nordischen Völker, der Mohammedaner und der griechischen-römisch Antike. Die Christusweissagungen des Alten Testamentes werden in drei große Abschnitte eingeteilt, je nach den Büchern, in denen sie sich finden. Zunächst gelangt die Messiaserwartung zur Behandlung, wie sie uns aus den *historischen* Büchern entgegentritt. Das Hauptgewicht fällt dabei mit Recht auf gewisse wohlbekannte Stellen des Pentateuchs : das sogenannte « Protoevangelium », der Segen Noes, die Verheißung an Abraham und der Jakobssegen über Juda aus der Genesis, die Weissagung vom Sterne aus Jakob aus dem Buche Numeri, der « Prophet wie Moses » im Deuteronimium. Daran schließen sich aus den Samuelbüchern die Prophezeiung über den ewigen Bestand des Davidshauses und — dieses vielleicht etwas unerwartet — das kleine Stück 2 Sam. 23, 1-7, das uns mit der Überschrift « Die letzten Worte Davids » überliefert ist. Hingegen wird der Psalm der Hanna aus dem Anfang des ersten Buches Samuel stillschweigend übergangen. Die älteren historischen Bücher des Alten Testamentes gehören nach hebräischer Auffassung zu den *vorderen Propheten*. Und so durchbricht Obersteiners Einteilung der Weissagungen im Grunde nicht diejenige des Heilandes, von dem Lukas 24, 44 berichtet : Er habe seine Jünger nach der Auferstehung belehrt über alles, was sich auf seine Person, sein Werk und seine Leiden bezieht ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς ... Und eine Prophezeiung, wie diejenige des Nathan im ersten Buch Samuel, konnte schon wegen ihrer zahlreichen Nachklänge im Alten wie auch im Neuen Testament nicht gut übergangen werden.

Der zweite Abschnitt des Buches befaßt sich mit dem Messiasbilde des Psalters, wobei die Psalmen 2, 15, 22, 45, 68, 72 und 110 zur Behandlung

gelangen und zum Schluß noch aus Psalm 117, 22 der Ausspruch vom Stein, den die Bauherren verschmähten und der dann zum Eckstein wurde.

Am reichhaltigsten ist natürlich der dritte Teil: die Messiasbotschaft der *Propheten*. Sie wird eröffnet mit der klassischen « Emmanueltrilogie ». Die vier Gottesknechtlieder aus Isaias II fehlen nicht und auch sonst werden noch mehrere Texte aus allen drei Teilen des großen Isaiasbuches herangezogen. Jeremias ist vertreten mit 23, 1-6 und natürlich mit der Weissagung vom Neuen Bunde, 31, 31-33. Darauf folgen Ezechiel, Daniel und einige Abschnitte aus dem Zwölfprophetenbuch.

Natürlich wird man sich fragen können, ob es nicht besser gewesen wäre, auf einige weniger wichtige Stellen, die hier behandelt werden, zu verzichten und dafür einige andere einzulegen. So fehlt z. B. eine Behandlung des Ps. 89, der, gerade wegen seines offensichtlichen Zusammenhanges mit der Nathanweissagung im ersten Samuelbuch, wohl in Anmerkung hätte aufgenommen werden können. Neue Ausblicke, sei es in der Auswahl, sei es in der Deutung, wird der Fachtheologe in dieser Zusammenstellung kaum finden. Hingegen scheint das Werk uns wohl geeignet, den Laienleser in die Welt der alttestamentlichen Heilserwartung einigermaßen einzuführen.

Freiburg (Schweiz). *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

C. Schedl C. Ss. R.: Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter übersetzt. — Wien, Herder. 1946. x-317 SS.

Der österreichische Redemptoristenpater P. Dr. Claus Schedl bietet in diesem bescheiden aussehenden Büchlein eine treffliche Neuübersetzung der Psalmen. In sprachlicher Hinsicht darf man sie wohl eine der besten nennen, die bisher in deutscher Sprache vorliegen. Zweck der Ausgabe ist, die Psalmen « *dem betenden Volke der Christen* » näher zu bringen, und um diesen Zweck zu erreichen, dürfte diese Übersetzung auch wirklich geeignet sein.

Mit den *wissenschaftlichen* Bibelübersetzungen und -Kommentaren ist es manchmal so bestellt, daß Einleitung und Kommentar die eigentliche Übersetzung des biblischen Textes an Ausmaß bedeutend übertreffen. Das ist in der vorliegenden Ausgabe keineswegs der Fall. P. Schedl läßt vor allem die inspirierten Sänger selbst zum Leser reden. Voraus geht nur ein ganz kurz gefaßtes Vorwort « Zum Geleit » (S. I-V). Daran schließt sich eine Übertragung des päpstlichen Motu proprio vom 24. März 1945, dessen lateinischer Text auch in der vatikanischen Ausgabe des *Liber Psalmorum cum Canticis* vorausgeschickt wird. Dann folgt ohne weiteres die Übersetzung des ersten Buches (Ps. 1-40). Einige einleitende Bemerkungen über die Zählung der Psalmen, über die älteren Liedersammlungen, aus denen der jetzige Psalter entstanden ist, sowie über den Inhalt der Psalmen, eröffnen erst am Ende des Buches (S. 273) die Reihe der « Anmerkungen ». Vielleicht wäre es aus technischen Gründen doch wohl empfehlenswert gewesen, diese äußerst kurz gehaltene Einleitung, die

namentlich für den *Laienleser* gewiß nicht überflüssig ist, *voraus* zu schicken und ihr nach dem « Motu proprio » einen Platz zu geben. Manchem Leser wäre eine *etwas ausführlichere* Einleitung vielleicht auch lieber gewesen. Wir vermissen hier namentlich eine, wenn auch noch so knapp gehaltene Einführung in die Psalmen*theologie*.

Die Anmerkungen zu den einzelnen Psalmen (S. 275-310) beschränken sich auf eine Übersetzung der Überschriften, wo solche vorhanden sind, und eine ganz kurze — manchmal gut gelungene — Charakterisierung des Inhalts. Wie in der lateinischen Vorlage, sind auch hier die sogenannten « Cantica » in einem Anhang beigegeben. Darin werden aber von den 16 Stücken der römischen Ausgabe nur die vier wichtigsten berücksichtigt, nämlich der « Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen » (Daniel 3, 57-88) und aus dem Neuen Testament der « Lobgesang des Zacharias », « Mariens Hochgesang » und der « Lobgesang des greisen Simeon ».

Der altchristliche Brauch des Psalmenbetens ist in der katholischen Kirche seit dem Reformationszeitalter stark zurückgegangen. Zwar nicht bei den Klerikern, die ja allwöchentlich das ganze Psalterium im kanonischen Stundengebet lesen, aber doch vielfach bei den Laien. Diese Neuübersetzung der Psalmen scheint uns wohl geeignet, gerade bei den katholischen Laien wieder Verständnis und Liebe für diese alte Gebetsform zu erwecken. Für den Laiengebrauch hatten wir bisher entweder Übersetzungen nach dem lateinischen « Psalterium Gallicanum », dessen Text manchmal so schwer verständlich ist, oder auch Übersetzungen nach dem hebräischen Grundtext, die dann aber manchmal durch Überbelastung mit fachgelehrten Anmerkungen für den *Beter* weniger geeignet waren. Jetzt veranlaßt die neue lateinische Übersetzung der Psalmen so ziemlich überall auch Neuübersetzungen in die lebendigen Sprachen und darunter solche, die wirklich ganz gut geeignet sind, beim Beten verwendet zu werden. Und diese Ausgabe des P. Schedl gehört zum Besten, was uns bisher auf diesem Gebiet zu Gesicht gekommen ist.

Freiburg (Schweiz). *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

P. Morant O. F. M. Cap.: Das Psalmengebet neu übersetzt und fürs Leben erklärt. — Schwyz, Drittordenszentrale. 1948. xv-1117-[40] SS.

Unter den vielen Neuübersetzungen des Psalteriums, die seit 1945 durch die lateinische Psalmenübertragung der Professoren des Päpstlichen Bibelinstitutes veranlaßt oder doch angeregt worden sind, nimmt diese Arbeit des wohlbekannten schweizerischen Kapuzinerexegeten eine ehrenvolle Stelle ein. Der Verfasser verfolgt mit seiner Ausgabe vor allem einen durchaus *praktischen* Zweck : sie soll Geistliche und gebildete Laien einführen in das liturgische Stundengebet der heiligen Kirche. Deshalb haben hier nicht nur die Psalmen einen Platz gefunden, sondern auch die sogenannten « *Cantica* » des Römischen Breviers, die ja großenteils schließlich auch zur Gattung der Psalmenliteratur gehören, daneben auch die wichtigsten Hymnen des Kirchenjahres in schlichter Übertragung von Prof. Dr. Karl

Kündig, und was sonst zur Umrahmung der Psalmen beim Breviergebet noch gehört. Abgesehen von den Lektionen der Matutin, kann dieses Buch in den meisten Fällen sogar das Brevier ersetzen, namentlich für alle Sonntage des Kirchenjahres und für Wochentage, auf die kein Heiligenfest entfällt.

Es enthält vorerst eine kurze Literaturangabe, nebst einem Vorwort, in dem der Verfasser über die Entstehungsgeschichte seines Opus berichtet. Dann kommt (S. 1-29) eine ausführliche Einleitung, in der nicht nur die üblichen « Einleitungsfragen » behandelt werden (Name des Buches, Verfasser der Psalmen, Zweck, verschiedene Gattungen der Psalmen usw.), sondern auch ein eigener reichhaltiger Abschnitt mit den « Psalmen als Gebeten » sich befaßt. Dieser Abschnitt klingt aus in drei Ratschläge an alle Psalmenbeter : 1. Bete die Psalmen, soweit als möglich, aus dem eigentlichen Schriftsinn heraus. 2. Bete die Psalmen im Geiste der Kirche. 3. Bete die Psalmen in mystischer Verklärung. Darauf folgt, eben mit Rücksicht auf die praktische Verwendung des Buches beim Breviergebet, das « Ordinarium des göttlichen Offiziums nach dem römischen Ritus » (S. 30-143).

Der Hauptteil des Buches (S. 114-1108) enthält das « Psalterium des Römischen Breviers » und zwar nicht in der sonst üblichen Reihenfolge der Psalmen : 1-150, sondern in der Reihenfolge, in der die verschiedenen Teile des Psalters im Laufe der Woche tatsächlich zur Verwendung gelangen, wobei selbstverständlich auch die in den Laudes gebräuchlichen « Cantica », jedes an seiner Stelle, berücksichtigt werden, weiter auch etwaige andere Zusätze, wie z. B. das « Te Deum », das « Symbolum Athanasianum » usw. und sämtliche Hymnen, soweit sie zum « Officium de Tempore » gehören, alles mit Kommentar. Den Abschluß dieses Teiles bildet ein dreifaches Verzeichnis (S. 1109-1117) der Psalmen, der « Cantica » und der Hymnen.

Innerhalb des römischen Kirchenritus gibt es bekanntlich auch vom Heiligen Stuhl genehmigte, zum Teil altehrwürdige Sonderformen des Breviergebetes, wie z. B. die der Kartäuser, der Karmeliter, der Dominikaner usw. Es war natürlich von vornherein unmöglich, in dieser Zusammenstellung alle diese Sonderformen eigens zu berücksichtigen : das hätte den ohnehin schon starken Band noch mehr ausgedehnt. Auch hätte es wohl kaum einen praktischen Sinn gehabt, hier eine solche Vollständigkeit anzustreben. Immerhin hat P. Morant die für die Schweiz weitaus wichtigste Sonderform des Brevierritus noch eigens berücksichtigt, indem er (S. 1118-1120) eine « Verteilung der Psalmen im monastischen Brevier nach der Regel des hl. Benedikt » beigegeben hat. Den Schluß bildet wiederum ein für die Verwendung des Buches, wie der Verfasser sie sich gedacht hat, sehr praktischer Anhang : das « Commune der Engel und der Heiligen », mit eigener Seitenzählung (1-40).

Wie die Übersetzung, so erstreckt sich auch der erklärende Kommentar nicht nur auf die Psalmen, sondern auf deren ganze, beim Breviergebet gebräuchliche Umrahmung. Und so ist dieses Buch nicht nur eine Psalmenerklärung, sondern zugleich, und nicht zuletzt ! — auch ein Kommentar zu den Tagzeiten des Breviers geworden. Der Kommentar zu den einzelnen

Teilen ist ansprechend, fromm und gemeinverständlich. Bei den Psalmen hat der Verfasser sich überall bestrebt, vor allem den eigentlichen Wortsinn klarzustellen, wo es möglich war den geschichtlichen Hintergrund oder den « Sitz im Leben » aufzudecken, und schließlich den theologischen Gehalt der einzelnen Lieder herauszuschälen. Einteilung und charakteristische Merkmale der einzelnen Psalmen werden gebührend hervorgehoben. Die nach dem hebr. Text angefertigte Übersetzungen sind gut gelungen und lassen sich im allgemeinen fließend lesen.

Dieses Buch, dessen Verlag die Drittordenszentrale übernommen hat, dürfte seinen Weg wohl finden, nicht nur im Weltklerus und bei Ordensleuten beiderlei Geschlechtes, sondern auch bei gebildeten Laien, deren nicht wenige heutzutage am liturgischen Gebet der heiligen Kirche ein erfreuliches Interesse zeigen.

Freiburg (Schweiz). *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung[1]

Von Universitätsprofessor Dr. Albert LANG

In seiner Katharinenpredigt vor der Universität Wien beschäftigt sich Heinrich von Langenstein mit dem Problem der Glaubensbegründung und zwar in prinzipieller Form und eingehender Breite. Nach der Legende hat die hl. Katharina 50 heidnischen Rhetoren gegenüber die Wahrheit des christlichen Glaubens so überzeugend verteidigt, daß alle sich zur Annahme des christlichen Glaubens entschlossen. Dieser Erfolg mußte Bewunderung finden und zur Nacheiferung anspornen. Wie war Katharina vorgegangen, welche Gründe hatte sie angeführt, welche Methode verwendet ? Diese Fragen waren von allgemeinem Interesse, besonders für eine Zeit, welche die Siege in geistigen Tournieren über alles feierte. Die Antwort auf diese Fragen aber mußte mitten hinein in das Problem der Glaubensbegründung führen. Freilich bestand für den Prediger keine Notwendigkeit, die Frage nun grundsätzlich und in voller Breite aufzurollen. Man hätte höchstens erwarten können, daß er die aus dem Verhalten der Heiligen sich ergebenden praktischen Folgerungen dargelegt hätte. Er stellt aber die Frage allgemein und behandelt sie ganz prinzipiell ohne Rücksicht auf den konkreten Fall. Dadurch wirkt dieses Stück als eine lange Abschweifung, die doppelt belastend ist, weil sie bereits zu Beginn der Predigt auftritt und in ganz unpsychologischer Weise die Inangriffnahme des Themas hinauszögert. Wenn Heinrich sich trotzdem diese Abschweifung gestattet, so läßt das erkennen, daß er großes Interesse an der Frage hatte und daß er mit der wachen Aufmerksamkeit und Anteilnahme seiner Zu-

[1] Der Artikel setzt die Analyse der in Heft 2 edierten Katharinenpredigt des Heinrich von Langenstein fort.

hörer rechnen durfte. Das Thema war, so dürfen wir schließen, besonders aktuell.

Das fundamentaltheologische Problem ist selten in der Scholastik in so klarer Form aufgeworfen worden, wie es von unsrem Prediger geschieht. Wie hat er das Problem gelöst? Ist seine Antwort ebenso klar wie seine Fragestellung? In wieweit hat seine Lösung das Problem vorwärtsgetrieben? Die Beantwortung dieser Fragen, die für die Geschichte der Apologetik von größtem Interesse sind, verlangt, daß wir uns erst über den Stand der Glaubensbegründung im 14. Jahrhundert unterrichten und die damals herrschenden Tendenzen zum Vergleich heranziehen.

Die Scholastik lebte im Glauben und aus dem Glauben. Dieser Glaube wurde gespeist aus dem lebendigen Strom einer heilig gehaltenen Tradition. Er war eingebettet in die soziale Sicherheit und Geborgenheit einer allgemeinen Gläubigkeit. Der übernatürliche Ursprung der christlichen Offenbarung und kirchlichen Autorität war über jeden Zweifel erhaben. So hatte der mittelalterliche Mensch und Theologe wenig Bedürfnis und selten Anlaß, die Berechtigung seines Glaubens zu untersuchen und die Voraussetzungen der Glaubensgewißheit einer reflexen Überprüfung zu unterziehen. Er wußte sich geleitet und geschützt durch den in der Kirche fortwirkenden Beistand des göttlichen Pneumas. Die Scholastiker konnten sich, ohne eine Bedrohung der Grundlagen befürchten zu müssen, der spekulativen Durchdringung und der systematischen Erfassung der Glaubensinhalte widmen. Die fundamentaltheologische Problematik wurde nur gelegentlich berührt und nur in den Grundzügen dann, wenn die Erklärung der Glaubensgewißheit auf verhängnisvolle Abwege zu geraten drohte. So wurde gegenüber den rationalistischen Strömungen, die besonders in der Frühscholastik sich hartnäckig behaupteten und die Gewißheit des Glaubens auf die Einsicht in die innere Wahrheit seiner Inhalte zu gründen suchten, der Glaubenscharakter der christlichen Wahrheiten und der Autoritätscharakter des Glaubens klar herausgestellt. Andererseits wurde gegenüber den skeptischen Auflösungsversuchen, die seit dem 14. Jahrhundert hervortraten, an der Sicherheit des Glaubens und dem wesentlich rationalen Charakter seiner Begründung festgehalten [1]. Aber

[1] Die erwähnten zwei Extreme bekämpft z. B. Bartholomäus von Bologna, um sich für den Mittelweg zu entscheiden, die rationelle Sicherung des Glaubens auf autoritativem Wege, die der Freiheit der Entscheidung keinen Eintrag tut;

man war sich bereits klar bewußt, daß die Rechtfertigung des Glaubens nicht die Wahrheit des Glaubensinhaltes darzulegen, sondern das diesen Inhalt tragende Fundament aufzuzeigen habe, nämlich die Tatsache und die Beweiskraft des testimonium Dei, der auctoritas Dei revelantis. Das ist ungefähr der Stand der fundamentaltheologischen Problematik am Ende des 13. Jahrhunderts [1].

Im Laufe des 14. Jahrhunderts erhielt die theologische Reflexion namentlich durch Duns Skotus starke Antriebe und durch die kritisch-skeptischen Strömungen, wie sie vor allem durch den Nominalismus genährt wurden. Dadurch wurde die Theologie gezwungen, den *fundamentaltheologischen Fragen* ein gesteigertes Augenmerk zu schenken. Es sind besonders *zwei Probleme*, die immer wieder, teilweise sogar ganz eingehend erörtert werden und schließlich die ersten Ansätze zur systematischen Behandlung der Glaubensbegründung liefern : Welcher Art ist die Gewißheit, die wir von der Offenbarung, ihrem Zeugniswert und ihrer historischen Tatsächlichkeit haben ; welche Faktoren sind an ihrem Zustandekommen wesentlich beteiligt ? 2. Auf welche Weise und durch welche Gründe und Motive läßt sich die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung rationell rechtfertigen ? Es ist ein langes und oft verworrenes Ringen, das um die beiden Fragen anhebt, und das erst gegen Ende des Jahrhunderts nach Ausschaltung der extremen Lösungsversuche in eine mittlere, der Tradition entsprechende Linie einmündet [2].

1. Die psychische Analyse der Glaubensentscheiduug : Die am Zustandekommen des Glaubens beteiligten Faktoren

Die scholastischen Theologen waren sich wohl immer bewußt, daß an der Sicherung des Glaubens sowohl der *Verstand* als auch der *Wille* und die *Gnade* beteiligt sein müssen ; es dürfte schwer sein, eine Ansicht zu finden, die einen dieser drei Faktoren *gänzlich* ausgeschaltet wissen wollte. Aber über die Bedeutung und die Rolle, die diesen Faktoren bei der Unterbauung der Glaubensgewißheit zukommt, gingen die Anschauungen auseinander. Es zeichnen sich im 14. Jahrhundert besonders

vgl. M. Mückshoff, Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna : BB XXIV, 1, Münster 1940.

[1] Ich habe das näher ausgeführt in meinen Bemerkungen zu dem Artikel von R. Aubert, Le caractère de la justification rationelle de la foi : Rev. d'hist. eccl. 1943, die in der Schol. (1949, H. 2) gedruckt werden sollen.

[2] A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts : BB XXX, 1-2, Münster 1931.

drei Richtungen deutlicher gegeneinander ab: eine *mystisch-charismatische* Richtung, welche die letzte Sicherung des Glaubens allein von der *Gnade* erwartet, eine *voluntaristische* Richtung, nach der die Festigkeit der Glaubenszustimmung in der Hauptsache eine Sache des freien Willens ist, und eine *intellektualistische* Richtung, nach welcher der Glaube die notwendige Folgerung aus der Evidenz der Praeambula darstellt.

Einen *mystisch fideistischen Zug* hat die Glaubensbegründung bei Gottfried von Fontaines und Johann von Polliaco und teilweise auch bei den von ihnen beeinflußten Lehrern der ersten Karmeliterschule. Von ihrem gemeinsamen Intellektualismus aus kennen und anerkennen sie nur die certitudo evidentiae, die rein logische, vom Objekt her gegebene und von der Einsicht getragene Gewißheit. Der Wille hat darauf keinen Einfluß; er ist an der Erkenntnis indirekt beteiligt dadurch, daß er das Objekt dem Erkenntnisvermögen appliziert und die der Zustimmung hinderlichen Momente ausschaltet. Auch auf die Glaubensentscheidung hat der Wille nur indirekt Einfluß, indem er die Glaubensinhalte und die Gründe für den Glauben vorlegen und die aufmerksame Beschäftigung damit veranlassen bzw. verhindern kann; « per imperium voluntatis applicantis obiectum et removentis prohibens, ne assentiatur »[1]. Der Wille verfügt also über das exercitium actus; er ist am Zustandekommen, an der Setzung des Glaubensaktes beteiligt; er hat aber auf die Art und Festigkeit der Zustimmung selbst keinen Einfluß. Diese hängt einzig von der Leuchtkraft der Beweisgründe ab. Nun schreiben aber diese Theologen den Glaubwürdigkeitsgründen keine volle, in sich genügende Beweiskraft zu. Das Wunder kann zum Glauben anregen, ihn aber nicht rechtfertigen[2]. Die letzte Grundlage für die Gewißheit des Glaubens und die volle Gewähr für seine Wahrheit kann nach dieser Meinung nur die Glaubensgnade, der eingegossene habitus bieten, « non solum quantum ad modum actus, qui est assentire prompte et firmiter, sed quantum ad substantiam actus, qui est assentire solum... credibilibus veris et omnibus talibus[3].

[1] Johann de Polliaco, Quodl. IV, q. 7 (Cod. Vat. lat. 1017, fol. 157va); vgl. Lang, Glaubensbegründung, S. 49 ff.

[2] Guido Terreni äußert sich in Quodl. IV q. 5 also über die Beweiskraft des Wunders: « Dico ergo quod operatio miraculorum non fuit medium demonstrativum ad probandum Christum esse Deum, fuit tamen medium inductivum ad non ponendum obicem et ut homo se disponeret ad hoc, quod Deus sibi fidem infunderet, per quam Christo firmiter assentiret » (Cod. Vat. Borgh. 36, fol. 183va); vgl. Lang, Glaubensbegründung, S. 58 ff.

[3] Johann de Polliaco, Cod. Vat. lat. 1017, fol. 157ra.

Auch viele Nominalisten, so z. B. W. OCKHAM, JOHANN RODINGTON und ROBERT ELIPHAT [1] standen, wie der Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis überhaupt, so besonders der Möglichkeit einer rationellen Rechtfertigung des Glaubens kritisch und skeptisch gegenüber ; andererseits konnten sie aber, da sie die Wirklichkeit und Wirksamkeit des übernatürlichen Habitus stark verflüchtigten, dem Gnadenfaktor nicht die entscheidende Bedeutung für die Glaubensgewißheit zuschreiben. So versuchten sie es mit einer sehr *stark voluntaristisch* ausgerichteten Erklärung. Die Glaubensgewißheit ist wesentlich eine certitudo adhaesionis, die vom Willen getragen wird. Der inevidente, auf fremdem Zeugnis aufruhende Glaube steht an innerer Einsichtsgewißheit (certitudo evidentiae) hinter jeder Wahrscheinlichkeitserkenntnis zurück ; er übertrifft sie nur durch die Festigkeit des Fürwahrhaltens ; diese aber stammt aus dem Willen und hat davon allein ihre Verdienstlichkeit [2].

Ist es bei den genannten zwei Theorien manchmal schwer, die letzte Einstellung ihrer Vertreter klar zu erfassen, weil sie das Problem nicht immer scharf gesehen haben und es an einer präzisen Terminologie mangelt, so zeichnet sich der dritte Erklärungsversuch der Glaubensgewißheit, die *intellektualistische* Lösung, durch klare Konsequenz und Eindeutigkeit aus. Die beiden Hauptvertreter dieses Weges im 14. Jahrhundert sind FRANZISKUS DE MARCHIA und ROBERT HOLKOT [3]. Bei FRANZISKUS DE MARCHIA bildet die tragende Grundlage seiner Ansicht ein straffer Intellektualismus. Eine mit Gewißheit erfolgende Zustimmung ist nur dort möglich, wo die Wahrheit feststeht und zwar durch eine unmittelbare oder abgeleitete Einsicht feststeht. Letztlich muß jedes gewisse Urteil auf in sich evidente Sätze zurückgehen. Auch

[1] Näheres LANG, Glaubensbegründung, S. 147 ff.

[2] Kennzeichnend für die Überbetonung der freien Willensentscheidung für die Zustimmung zum Glauben ist etwa folgender Text von ROBERT ELIPHAT : « Fides infusa non est principium motivum ad credendum. Ideo teneo istam conclusionem, quod ex fide infusa solum sine acquisita non potest plus credere vel assentire habens quam non habens. Sed dico quod principium movens ad assentiendum articulis fidei est voluntas imperans intellectui ad assentiendum alicui apprehenso et hoc in illis, in quibus assentit intellectus sine omni ratione inducente intellectum ad assentiendum » (I Sent. Prol. q. 2, Cod. Vat. lat. 1111, fol. 20vb).

[3] Zur näheren Informierung muß ich auf die Darlegungen verweisen, die ich anderswo gemacht habe (Glaubensbegründung, S. 89-97 und 159-165) ; über die Glaubensbegründung des Franziscus de Marchia siehe auch J. KÜRZINGER, Alphonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre : BB XXII, 5-6, Münster 1930.

die absolute Sicherheit des Glaubens ist nur gewährleistet, wenn sie sich aus evidenten Erkenntnisen ableiten läßt. Beim Autoritätsglauben kann als letzte Grundlage zwar nicht eine evidentia intrinseca, eine Einsicht in den Inhalt der Glaubenswahrheiten gefordert werden, wohl aber muß die Tatsache und der Zeugniswert ihrer Offenbarung durch Gott einsichtig und damit eine evidentia extrinseca ihrer Wahrheit gegeben sein. Die Gewißheit des Glaubens baut sich auf den zwei Praeambula auf : Tota theologia innititur duabus praemissis ; prima est, quod omne revelatum a Deo est verum ; secunda, quod omne revelatum a causa supernaturali ostendente signa supernaturalia est revelatum a Deo ; igitur ...[1]. Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich auf rein logisch-diskursivem Weg die absolute Gewißheit der Offenbarung. Die Gewißheit beider Sätze muß nach Franziskus sich auf Evidenz gründen ; denn sie muß — das ergibt sich notwendig aus dem diskursiven Aufbau seiner Glaubensanalyse — mindestens so groß sein wie die darauf ruhende absolute Glaubensgewißheit. Trotzdem sucht Franziskus die Beteiligung des Willens und der Gnade an der Glaubenszustimmung zu retten. Die Sicherung der Glaubensgewißheit ist nur durch äußere Evidenz, durch ein « medium extraneum ... acceptum ab aliquo extraneo » gegeben. Der Inhalt der Glaubenswahrheiten bleibt uneinsichtig. Diese Dunkelheit und die gegen den Glauben sprechenden Schwierigkeiten können die certitudo adhaesionis immer wieder ins Schwanken bringen. Diese Bedrohung auszuschalten ist Aufgabe des Willens und der Gnade. Der Dominikanertheologe Robert Holkot ist noch radikaler. Nach ihm hat der Wille auf die Gewißheit und Festigkeit des Glaubens keinen Einfluß. Der Glaubensakt ist die logische Folgerung aus der rationellen, den Verstand bindenden Begründung des Glaubens ; Holkot findet nichts Inkonvenientes in der Behauptung, « quod homo non libere credit articulos fidei, sed necessitatur ad credendum »[2].

Diese Form der Glaubensbegründung stieß nun aber auf eine geschlossene Abwehr und gerade die Auseinandersetzungen mit Franciscus von Marchia und Robert Holkot haben viel zur weiteren Klärung der Frage beigetragen. Es ringt sich immer klarer die Erkenntnis durch, daß am Glaubensakt Verstand, Wille und Gnade beteiligt sind und daß dabei die einzelnen Faktoren nicht einseitig betont oder gar gegenein-

[1] Sent. Prol. q. 4, Cod. Vat. lat. 1096, fol. 9 rb.

[2] Super quattuor libros sententiarum quaestiones, Lugduni 1497, Prol. q. 1 a. 6 ad 2 arg. dub. 2 I.

ander ausgespielt werden dürfen, sondern in ihrem harmonischen und organischen Zusammenwirken aufgezeigt werden müssen. Den Theologen der Augustinerschule in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kommt, soweit ich sehe, ein großes Verdienst an dieser Entwicklung zu.

Die Grundzüge dieser harmonisch ausgeglichenen Mittelstellung, die sich schon bei Alphons de Vargas, Thomas von Straßburg und Gregor von Rimini ankündigten, sind mit eindeutiger Klarheit von Hugolin von Orvieto entwickelt worden. Nach ihm kann weder die Glaubensgnade noch der freie Wille die Zustimmung zum Glauben bewirken, wenn nicht durch ein rationelles Motiv seine Vernunftgemäßheit garantiert ist. Aber umgekehrt reichen die motiva rationabilia für sich allein zum Zustandekommen des Glaubensaktes nicht aus: es bedarf dazu auch der « specialis illustratio supernaturalis divina » und der « coefficientia libera »[1]. Diese Theorie dürfte um 1370 bereits in Paris überwiegende Anerkennung gefunden haben. Dort lernten sie die deutschen magistri, die später an den neugegründeten Universitäten in Prag oder Wien oder Heidelberg wirkten, kennen, unter ihnen Heinrich Totting von Oyta, der ihr die klarste, eingehendste und einflußreichste Formulierung gab.

Heinrich von Oyta behandelt das Problem ausführlich in seinem Pariser Principium und noch gründlicher in seinen « Quaestiones Sententiarum » (3. qu.)[2]. Nach ihm kann der Wille allein die Glaubenszustimmung nicht befehlen, auch die Glaubensgnade allein kann den Glaubensakt nicht herbeiführen — das würde die Vernünftigkeit bzw. Verdienstlichkeit des Glaubens aufheben. Die Glaubenswahrheiten gehören nach Heinrich von Oyta zu den « problemata neutra », weil sie innerlich uneinsichtig sind. Zu ihrer Bejahung genügt nicht « voluntatis imperium cum apprehensione credibilium et affluentia dei generali ». Der Wille ist eine « potentia caeca ». Er kann den Verstand nicht bestimmen, einem Urteil zuzustimmen, das in sich zweifelhaft bliebe. Zur Annahme der Glaubenswahrheiten genügt auch nicht die « actualis apprehensio eorum cum habitu fidei infuso et imperio voluntatis ». Es muß vielmehr auch eine objektive Garantie für ihre Wahrheit gegeben sein: « omnem fidei assensum communi modo in nobis causatum oportet

[1] Lang, Glaubensbegründung, S. 196 ff. Über Hugolins Erkenntnislehre haben wir nunmehr die gründliche Monographie von A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Cassiacum 9), Würzburg 1941.

[2] Lang, Glaubensbegründung, S. 225-229; Lang, Heinrich Totting von Oyta, S. 168 f.

praecedere rationem et aliquorum in lumine naturali evidentium cognitionem ». Der Glaube erhält seine Sicherung durch die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und so hat er die Kenntnis von der Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit des Zeugen zur notwendigen Vorbedingung : « nullus enim credit alicui auctoritati, nisi prius suasum sit ei ratione saltem topica, quod debuit illi credere, vel nisi immediate per experientiam vel alia signa in eo visa cognoverit vel iudicaverit eum esse veracem ». Aber diese Gründe reichen nicht zu, den Glaubensakt auf rein logischem Wege zu erzwingen. Der Wille, die subjektive Bereitschaft und die Gnade bleiben unentbehrlich. Der Glaubensakt ist ein Akt des Intellekts, « tamen est in potestate voluntatis aliter quam scire et opinari ». Die letzte absolute Gewißheit aber erhält der Glaube erst durch die Mitwirkung der Gnade, dort, wo man sich ihrer Einwirkung rückhaltlos erschließt [1].

Diese klare Stellungnahme wurde als wegweisend und vorbildlich empfunden. Die Theorie, welche das organische Zusammenwirken der drei Faktoren : des Verstandes, des freien Willens und der übernatürlichen Gnade verlangt, um eine vernünftige, verdienstliche, übernatürliche Glaubenszustimmung zu ermöglichen, wurde nunmehr oft einfach die « *via media Henrici de Oyta* » genannt und der intellektualistischen Lösung der « via Holkot » und der voluntaristischen, der « via Ockham » entgegengesetzt. Als solche hat sie viele Anhänger gefunden [2].

Auch Heinrich von Langenstein gehört, jedenfalls in seiner Wiener Zeit, zur Gefolgschaft dieser via media. In seinen früheren Schriften ist seine Stellungnahme noch nicht so klar und eindeutig. So behauptet er in dem Sentenzenkommentar, der nach 1382 in Eberbach entstanden ist, in der 1. qu. des Prologs, daß die Festigkeit und absolute Gewißheit der Glaubenszustimmung der « motio agentis increati » und ihres irrationalen Einflusses bedarf. In der 2. qu. aber sagt er, daß die Zustimmung zum Glauben und zwar zu allen Glaubensartikeln auch ohne die eingegossene Glaubensgnade möglich sei : « Homo ex puris naturalibus potest assentire omnibus quae sunt necessaria ad salutem. » [3] Ob hier noch die nominalistischen Einflüsse nachwirken, denen Heinrich in Paris stark offenstand, oder ob diese Unklarheiten aus den Schwierigkeiten der Glaubensanalyse sich erklären, müßte erst

[1] Clm 18364 fol. 32va-35ra.
[2] Lang, Glaubensbegründung, S. 234 ff.
[3] Clm 11591 fol. 35va.

nachgeprüft werden [1]. Es finden sich nämlich auch im Eberbacher Sentenzenkommentar bereits Sätze, die in der Einstellung, ja auch in der Formulierung genau die Ansicht des Hugolin von Orvieto und Heinrich Totting von Oyta vertreten. «Ecclesiam», so heißt es in der 2. qu. des Prologs, «regi et gubernari a Spiritu sancto vel principium : omne a Deo revelatum est verum non potest omni alio remoto intellectum infidelis sufficienter movere ad credendum». Dazu ist auch «aliqualis apparentia cum imperio voluntatis» erfordert [2].

Sicherlich vertritt Heinrich in der Katharinenpredigt den Standpunkt der via media. Daß die Gnade, die freie Verantwortung und die Glaubwürdigkeitsgründe am Zustandekommen des Glaubens beteiligt sein müssen, wird in der Predigt nicht ausdrücklich entwickelt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Die große Bedeutung, die Heinrich dem Gnadenfaktor im Glaubensprozeß zuteilt, kommt dadurch zum Ausdruck, daß er Gott die causa primaria und principalis jeder Bekehrung nennt und in fünf Propositionen den entscheidenden Einfluß des Gebetes betont. In jeder dieser Thesen schreibt Heinrich dem Gebet nur die größere Wirksamkeit in conversione infidelium zu ; er will also die Mitwirkung anderer Faktoren nicht ausschalten. In der 6. propositio stellt er ausdrücklich fest, daß der Glaube durch eine «ratio efficax» gesichert werden kann. Daß Heinrich schließlich auch die Mitwirkung des Willens zur Glaubensentscheidung fordert, ergibt sich daraus, daß er den zum Glauben führenden Gründen keine logischzwingende Beweiskraft zuschreibt, sondern nur eine moralische Gewißheit, die nur in der ethischen Sphäre williger Bereitschaft und Aufgeschlossenheit ihre Kraft entfalten kann.

Gerade diesen Gedanken hat Heinrich von Langenstein sehr stark betont. Ihm widmet er lange Ausführungen, die zum Teil ganz modern anmuten [3]. Für die Gewißheit der Glaubensgrundlagen darf nicht

[1] Überhaupt wäre es dringend zu wünschen, daß die Entwicklung, welche die theologische Einstellung Heinrichs von Langenstein aufweist, besonders die Umstellung von der nominalistischen Grundhaltung seiner Pariser Zeit zu der stark traditionell und nach Thomas ausgerichteten Wiener Zeit und die dabei wirksamen Einflüsse, einmal eingehend untersucht würden. Heilig schreibt dem Eberbacher Aufenthalt Heinrichs von 1382-84 große Bedeutung für diese Wandlung zu. Ich möchte annehmen, daß die Umstellung noch in die letzten Jahre des Pariser Aufenthaltes zurückgeht und daß dabei der Einfluß und der unmittelbare Verkehr mit seinem Freunde Heinrich Totting von Oyta stark mitgewirkt hat.

[2] Clm 11591 fol. 34ra.

[3] Siehe im edierten Text S. 136-138.

mathematische Stringenz und logisch-zwingende Evidenz verlangt werden. Eine solche Forderung wäre unbillig. Art und Charakter der Gewißheit sind immer bedingt von der Art und dem Charakter des jeweiligen Gegenstandes. Die Glaubensentscheidung ist Sache der freien, verantwortlichen Stellungnahme. Sie ist genügend gewiß, ohne aufzuhören, frei zu sein. Dabei spielen außer den rationellen Gründen für die Glaubwürdigkeit auch die Motive für die Glaubwilligkeit eine ausschlaggebende Rolle. Ihre Wirksamkeit ist aber abhängig von der Bereitschaft und der ethischen Qualität der zum Glauben aufgerufenen Person. Man merkt es den Ausführungen Heinrichs an, wie er damit ringt, die Gewißheit zu erfassen und zu kennzeichnen, die wir heute die moralische oder freie Gewißheit nennen, die genügende objektive Sicherheit bietet, aber keinen logischen Zwang zur Zustimmung in sich schließt. Schon die schwankende, wechselnde Terminologie, die er verwendet, verrät, welche Schwierigkeiten der Begriff ihm verursacht. Einerseits schreibt er der Sicherung des Glaubens voll wirksame Gewißheit zu ; sie ruht auf einer « ratio efficax ». Andererseits bezeichnet er die Glaubwürdigkeitsgründe bloß als « rationes probabiles et persuasivae, possibiles in materia morali », oder als « persuasiones rationales ». Trotzdem verbirgt sich hinter dieser noch unsicheren Terminologie die richtige Auffassung von der moralischen Gewißheit der Glaubwürdigkeitsgründe. Denn, so sagt Heinrich, diese Gründe können jeden vernünftig denkenden Menschen überzeugen, sofern er nicht der Wahrheit widerstrebt, « pertinax » ist [1].

Mit dem *Problem der freien, moralischen Gewißheit* hat die Glaubensbegründung schon zu Ende des 13. Jahrhunderts und das ganze 14. Jahrhundert hindurch gerungen. Auch in den Erörterungen der späteren Apologetik im 16. und 17. Jahrhundert kommen noch die gleichen Schwierigkeiten zum Durchbruch [2]. Heute noch sind die Debatten darüber nicht zum Abschluß gekommen [3]. Zu dem damaligen Stand der Frage nur ein paar Belege.

[1] Die Haltung der pertinacia kennzeichnet Heinrich an dem Unglauben der Juden zur Zeit Christi.

[2] Darüber siehe F. Schlagenhaufen, Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik : ZkTh 56 (1932), S. 320, 348, 541, 546, 558.

[3] Es genügt, auf die Erklärungsversuche von L. Ollé-Laprune, De la certitude morale, Paris 1880 und von A. Straub, De analysi fidei, Oeniponte 1922 und die dadurch ausgelösten Diskussionen zu verweisen. Stark intellektualistisch ist dagegen L. Faulhaber, Einsicht und Glaube in ihren gegenseitigen Beziehungen, Bamberg 1932.

Heinrich von Gent fordert eine « ratio saltem topica » für die Sicherung des Glaubens, Gonsalvus Hispanus spricht von einem « syllogismus topicus », während Thomas Sutton die Begründung des Glaubens als « satis evidens et clarum » erklärt. Sie sei derart, so meint Bartholomaeus von Bologna, wie sie auf solchem Gebiet überhaupt erwartet werden könne, « secundum quod requirit talis materia, scil. moralis ». Und Roger Marston betont, sie genüge, um jeden Unvoreingenommenen, « omnem intellectum indifferentem », zu überzeugen [1].

Die gleichen Gedanken und die gleichen Ausdrücke kehren im 14. Jahrhundert immer wieder. Johann de Bassolis drückt seine Meinung also aus : « Dico quod credens non habet medium necessarium faciens evidentiam de credito nec requirit tale medium, sed dico quod habet tale medium sufficienter inductivum ad credendum secundum iudicium rationis rectae, ut certitudinaliter credat, non sicut evidenti vero et testimonio proprio, sed sufficienter approbato testimonio alieno per media, quae possunt haberi de talibus. » [2] Von Wilhelm de Rubione wird das von ihm aufgestellte Glaubensprinzip als « evidens saltem evidentia multum probabili et persuasiva » bezeichnet und die durch Wunder erhärtete Tatsache der Offenbarung als « evidens eo modo, quodaliquo praeteritum vel praesens nunquam visum potest esse evidens » [3]. Die Notwendigkeit unvoreingenommener Bereitschaft hat besonders Walter Chatton betont. Man müsse an die Prüfung der

[1] Die Belege und weitere Texte siehe bei R. Aubert, Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle : RevHistEccl 39 (1943) 22-99. Meine Bedenken gegen die abweichende Auffassung Auberts sollen in der Scholastik dargelegt werden in dem kleinen Beitrag : Der Stand der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts.

Bei der deutlichen Unsicherheit der Terminologie dürfen die Ausdrücke nicht gepreßt werden. Besonders aber muß berücksichtigt werden, daß der damalige Sprachgebrauch von dem unseren abweicht. « Fides », « credere » bezeichnet in einem weiteren Sinne jede inevidente Gewißheit und hat in diesem noetischen Sinn nichts mit der fides divina zu tun ; es handelt sich um eine logische, nicht eine theologische Kategorie. Ebenso wurde zum Bereich der probabilitas alle Erkenntnis gerechnet, welche die Erfordernisse des aristotelischen Wissensbegriffes nicht voll erfüllte, also auch unsere historische und moralische Gewißheit. Vgl. A. Lang, Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik : Div. Thom. 22 (1944) 268 ff. und A. Lang, Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten : Div. Thom. 20 (1942) 207-236.

[2] III Sent. d. 24 a. 3, Paris 1517, fol. 78ra.

[3] Sentenzenkommentar, Prol. q. 6, Paris 1518.

Glaubwürdigkeit herantreten als « vir indifferens », « vir non indispositus », « vir rationabiliter cogitans », « vir indifferens non indispositus per inaffectionem nec errorem »[1]. Dann ergebe sich ein Resultat, « quod cuilibet viro rationabiliter cogitanti, si non sit inaffectus, est rationabiliter persuasum »[2]. Besonders eingehend und gut hat wiederum Heinrich von Oyta diese Gewißheit, die hinreichende objektive Bürgschaft gewährt, aber keinen logischen Zwang ausübt, gezeichnet sowohl bei Erörterung der Glaubensbegründung als auch bei Behandlung der Gottesbeweise. Solche Gewißheit ist nach ihm überall dort vorhanden, wo ein genügend urteilsfähiger Mensch die Garantien gegeben findet, die man billigerweise unter Berücksichtigung des behandelten Gegenstandes (« iuxta exigentiam materiae subiectae ») für die Wahrheit fordern kann[3].

Die Stellungnahme Heinrichs von Langenstein zur moralischen Gewißheit dürfte unter dem Einfluß seines Freundes Heinrich von Oyta stehen. Aber er hat das Problem in wertvoller Weise gefördert. Einmal hat er, seiner Gewohnheit gemäß, die einschlägigen Texte des Aristoteles in möglichster Vollständigkeit zusammengetragen, um seine Ansicht durch die Autorität des Philosophen zu stützen und zu erläutern. Sodann hat Heinrich von Langenstein die praktischen Konsequenzen gezogen, die sich aus dem Zusammenhang zwischen Gewißheit und Wahrheitsethos für den Gelehrten ergeben. An den wahren Gelehrten müssen *hohe intellektuelle und ethische Anforderungen* gestellt werden. Ihn muß tiefe und lautere Wahrheitsliebe erfüllen und konsequente Grundsatztreue, so daß bei ihm Leben und Gesinnung stets mit dem Wissen übereinstimmt. Andererseits muß er in all seinen Ansichten sich streng nach dem Objekt und seinen Gegebenheiten richten. Er darf sich nicht auf einen aprioristischen Rationalismus festlegen, sondern muß Erfahrung, Geschichte und Tradition mit gleicher Gewissenhaftigkeit berücksichtigen. Vor allem muß er sich vor der Erstarrung in den einmal gutgeheißenen Meinungen hüten. Heinrich ist der vollen Zuversicht, daß solche Haltung die Wege zum Glauben ebnet und daß alle Schwierigkeiten, die von den Wissenschaften gegen die Glaubensinhalte erhoben werden, aus ihren eigenen Prinzipien heraus eine befriedigende Lösung finden.

[1] Sentenzenkommentar, Cod. Conv. soppr. C 5, 357 der Bibl. Naz. Florenz fol. 7va.

[2] Ebendort fol. 8ra.

[3] Lang, Glaubensbegründung, S. 228 f.

2. Der logische Aufbau der Glaubensbegründung : Die fundamentaltheologischen « Prinzipien »

Die Gründe zur Rechtfertigung des Glaubens haben keine zwingende, rein logische Evidenz, sie haben aber eine hinreichende Gewißheit. Das ist die « suppositio », auf der die weiteren Ausführungen Heinrichs von Langenstein aufruhen. In der Form einer didaktischen Unterweisung legt er nun dar, wie man den Ungläubigen systematisch (« per ordinem »), Schritt für Schritt zur Anerkennung der christlichen Offenbarung führen könne. Den Gedankengang seiner Beweiskette legt er in zehn Propositionen vor, die sich deutlich wieder auf zwei Gruppen verteilen. Die ersten vier Propositiones bilden die *erste Stufe der Beweisführung*. Sie beschäftigen sich mit den allgemeinen *metaphysischen Voraussetzungen*, von denen Möglichkeit und Beweiskraft einer göttlichen Offenbarung überhaupt abhängen. Die anderen sechs propositiones gehören zur *zweiten Stufe der Beweisführung*. Sie dienen der *historischen Grundlegung* der christlichen Offenbarung. Sie wollen den geschichtlichen Nachweis erbringen, daß eine göttliche Offenbarung in und durch Christus stattgefunden hat.

Der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung hat den Glauben an einen lebendigen und persönlichen Gott und an seine untrügliche Wahrhaftigkeit und irrtumslose Weisheit zur notwendigen Voraussetzung. Nur dadurch kann die Möglichkeit einer Offenbarung und ihr Zeugniswert und ihre bindende Verpflichtung gesichert werden. Wer zum Glauben an eine göttliche Offenbarung geführt werden soll, muß zunächst an die Existenz Gottes glauben (1. prop.) und eine richtige Anschauung von seinem unendlich vollkommenen Wesen haben (2. prop.). Dadurch wird er gedrängt werden, die wichtigsten Eigenschaften Gottes, besonders seine Freiheit, unfehlbare Weisheit und untrügliche Wahrhaftigkeit anzuerkennen (3. prop.). Daraus ergibt sich dann die Wahrheit alles dessen, was Gott offenbart (4. prop.) oder, wie Heinrich in einem gesunden theologischen Gefühl richtiger sagt, die Glaubwürdigkeit und die Glaubpflichtigkeit jeder göttlichen Offenbarung : quod quaecunque nobis Deus revelavit sunt firma fide tenenda et quaecunque praecepit, efficaciter sunt adimplenda.

Eine göttliche Offenbarung muß aber als solche durch zuverlässige *Kriterien* erkennbar sein. Solche Kriterien aufzuzeigen, bemüht sich Heinrich erst noch, ehe er sich der Frage zuwendet, ob eine Offen-

barung Gottes wirklich erfolgt ist. Er nennt, in Anlehnung an eine bis auf Augustin zurückführende Tradition [1], als zuverlässige Kriterien einer göttlichen Offenbarung: vitae sanctitas (d. h. das heiligmäßige Leben der Offenbarungsträger, bzw. Glaubensboten), perfectio doctrinae, mirae operationes, susceptae tribulationes. Außerdem gelten ihm als zureichende Glaubwürdigkeitsmotive — und hierin ist er den Theologen des 14. Jahrhunderts verpflichtet, wie wir sehen werden [2] — auch die Übereinstimmung von mehreren von einander unabhängigen Zeugen und besonders die lebendige Tradition einer sittlich und religiös hochstehenden Gemeinschaft. Damit sind die prinzipiellen, metaphysischen Grundlagen aufgezeigt, die zur Anerkennung einer göttlichen Offenbarung vorausgesetzt werden müssen.

Von dieser Basis aus wendet sich Heinrich nun der Frage zu, ob die christliche Religion sich auf eine göttliche Offenbarung gründe. Das ist eine *historische Frage*, und ihr kommt nach der Ansicht Heinrichs die größere Bedeutung, aber auch die größere Schwierigkeit zu. Der göttliche Ursprung des Christentums kann dadurch erwiesen werden, daß man in chronologisch-progressiver Methode die einzelnen Heilstatsachen der christlichen Offenbarung aufzeigt. Als Glieder dieser Beweiskette nennt unser Prediger folgende: Es existierte ein auserwähltes Volk, das durch seine einzigartige monotheistische Gottesverehrung sich auszeichnete (5. prop.). In diesem Volke wirkten die durch ihre Persönlichkeit und ihre Wundertaten hervorragenden Propheten (6. prop.). Sie haben in klaren Weissagungen, deren Echtheit nicht anfechtbar ist, einen künftigen Erlöser-Messias vorherverkündigt (7. prop.). Die Ankunft dieses Messias muß bereits in der Vergangenheit liegen; das fordern die in den Weissagungen gemachten Zeitangaben (8. prop.). Christus ist der verheißene Erlöser; als solcher ist er beglaubigt durch seine Wunder, durch die Erfüllung der Weissagungen, durch die Lauterkeit seines Lebens (9. prop.). Damit ist der Glaube an Christus gerechtfertigt und die gläubige Annahme seiner gesamten Lehre gefordert (10. prop.).

[1] Die gleichen Kriterien für die Offenbarung werden z. B. von Heinrich von Gent, Aegidius von Rom angeführt (siehe Lang, Glaubensbegründung S. 15 u. 126). Auch Dionysius Pseudo-Cisterciensis hat im Prolog seines Sentenzenkommentars q. 1 a. 2 sent. 6 die gleichen vier Gründe aufgezählt.

[2] Man vgl. die unten S. 384 angeführten Prinzipien, die Walter Chatton und Wilhelm de Rubione als letzte Grundlage bezeichnen, auf der die Glaubenserkenntnis aufruht.

Diese kurze Übersicht läßt erkennen, daß der Weg, den die Glaubensbegründung unseres Theologen einschlägt, sich im wesentlichen mit dem Beweisgang deckt, den später die Fundamentaltheologie weiter ausgebaut hat. Seine 10 propositiones könnten beinahe als Skizze dienen für die Beweisführung, welche die sogenannte traditionelle Apologetik noch immer für die « demonstratio christiana » einschlägt. Besonders entspricht die Scheidung in einen metaphysischen Teil, der die « Theorie der Offenbarung » im allgemeinen enthält, und einen historischen Teil, der den Nachweis für die « Tatsächlichkeit der christlichen Offenbarung » erbringt, der noch heute üblichen Grundeinteilung [1]. Auch der von Heinrich gewählte progressive Weg wird heute noch immer bevorzugt. Ebenso ist die Auswahl und Einschätzung der Offenbarungskriterien im wesentlichen die gleiche geblieben, wenn auch die unkritische und sorglose Art, mit der damals die Beweiskraft der Weissagungen und der Wunder für das Christentum in Anspruch genommen wird, heute nicht mehr möglich ist. Trotz dieser Mängel, oder richtiger gesagt, dieser Lücken in der Glaubensbegründung des Wiener Theologen, müssen wir gestehen, daß sie die wesentlichen Momente der apologetischen Begründung des Christentums bereits klar hervorgehoben hat. Wir stehen an den ersten *Anfängen einer systematischen Glaubensbegründung*. Ja die Art und Weise, wie Heinrich das Problem der Glaubensentscheidung behandelt, hat das voraus, daß er auch ihre *subjektiven, psychologischen Vorbedingungen* streift, dort, wo er nach den Gründen des weitgehenden Mißerfolges der christlichen Mission bei den Juden von einst und jetzt forscht. Diese Gründe liegen einmal auf Seite der Juden, in ihrer pertinacia, ihrem ganz dem Weltlichen zugewandten Interesse und ihrer Scheu vor den Opfern, welche die Bekehrung von ihnen fordern würde. Andererseits tragen aber auch die Christen viel Schuld an diesem Mißerfolg, weil sie sich für die Ausbreitung des Christentums zu wenig bemühen, ja sie durch ihr unchristliches Leben verhindern. Es ist ein gutes Zeichen für den praktischen

[1] B. Goebel, Katholische Apologetik, Freiburg 1930, behandelt die « demonstratio christiana » in zwei Abschnitten : I. Theorie der Offenbarung, II. Tatsache der Offenbarung. H. Straubinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Paderborn 1936 hat die gleiche Einteilung : I. Spekulative Grundlegung der Offenbarung, II. Geschichtliche Begründung der Offenbarung. Und wiederum deckt sich damit der Aufbau bei J. Brunsmann, Lehrbuch der Apologetik I. Bd. St. Gabriel bei Wien 1924, der in einem I. Abschnitt Wesen und Bedingungen der übernatürlichen Offenbarung, in einem II. Existenz und göttlichen Ursprung der Offenbarung behandelt. Die gleiche Gliederung bei Garrigou-Lagrange u. a.

Sinn unseres Theologen wie auch für sein Gerechtigkeitsgefühl, wenn er auf die äußeren Mißstände der Judenmission hinweist [1] und ganz konkrete Vorschläge zu ihrer Beseitigung macht.

Heinrich von Langenstein war nicht der erste, der einen systematischen Aufriß der Glaubensbegründung durch eine logisch geordnete Folge von thematischen Sätzen versuchte. Schon seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, besonders aber im Laufe des 14. Jahrhunderts bemühten sich die scholastischen Theologen immer wieder, die verschiedenen Etappen, die der Weg einer vernunftgemäßen Unterbauung des Glaubens zu durchlaufen hat, in kurzen, klaren Sätzen festzuhalten. Diese Sätze werden vielfach « Prinzipien » genannt, sicherlich werden sie zu den theologischen Prinzipien in Beziehung gebracht, so daß man mit Recht von der beginnenden Ausbildung einer *fundamental-theologischen Prinzipienlehre* reden kann. Diese Entwicklung ist gleich wichtig für die Geschichte der theologischen Erkenntnislehre wie für die Geschichte der Apologetik.

Nach der aristotelischen Wissenschaftstheorie ist die Wissenschaft eine Beweiserkenntnis, die schlußfolgernd aus anderen Erkenntnissen gewonnen wird. Da aber ein Fortgang ins Unendliche dabei nicht möglich ist, so müssen als Ausgangspunkt und letzte Grundlage unmittelbare, in sich selbst gewisse, eines Beweises nicht bedürftige Erkenntnisse dienen, die Prinzipien [2]. Das ist ein Kernstück und ein Glanzstück der aristotelischen Wissenschaftsauffassung [3]. Seitdem dieser Wissenschaftsbegriff von der Scholastik übernommen worden war, konnte der Wissen-

[1] Darüber das Nähere bei P. Browe, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste : Miscell. Pontif., Vol. VI, 8, Rom 1942. Das Bild ist kein erfreuliches. « Zwangstaufen und durch Furcht erreichte Bekehrungen waren im Mittelalter ungemein häufig ; mit einiger Übertreibung kann man sie *die* Methode der Zeit nennen » (S. 215). Den Neubekehrten wird von Rechts wegen durch die Fürsten das Vermögen weggenommen ; von ihren jüdisch gebliebenen Familien werden sie enterbt. Auf diese Übelstände spielt Heinrich von Langenstein an.

[2] Den leitenden Grundgedanken gebe ich mit den Worten des hl. Thomas wieder : « Comparatur (ratio discursiva) ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum : ut ad principium quidem quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum ; similiter nec rationis discursus ad aliquid rectum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur ad prima principia, in quae ratio resolvit (De Verit. q. 15 a. 1).

[3] Nach B. Jansen gehören die « diesbezüglichen Ausführungen des Aristoteles am Schluß der zweiten Analytiken zum Besten philosophischer Weltliteratur und haben in den späteren Zeiten (bei Thomas, Suarez und anderen Scholastikern) ein lautes Echo gefunden » (Wege der Weltweisheit, Freiburg 1924, S. 29).

schaftscharakter der Theologie nicht mehr vertreten werden, wenn man nicht auch für sie Prinzipien aufweisen konnte, die den Anforderungen der Prinzipiengewißheit genügten. Diesen Aufweis zu erbringen, war nunmehr das heiße Bemühen der scholastischen Theologie.

Daß als Prinzipien der Theologie nur die Glaubensartikel gelten könnten, darüber wurde bald eine fast restlose Übereinstimmung erzielt. Durch zwei Momente sah man ihren Prinzipiencharakter gesichert. Durch ein formelles Moment : Die Glaubensartikel hatten eine von der veritas prima verbürgte, absolute Gewißheit, die keiner weiteren Begründung bedurfte. Und durch ein inhaltliches Moment : Die Glaubensartikel waren infolge ihrer inneren Wahrheitsfülle Erkenntnisquelle und Erklärungsgrund für weitere Wahrheiten, die ihnen als conclusiones zugeordnet werden konnten [1]. Ob und wie freilich die innere Uneinsichtigkeit der Glaubensartikel mit ihrer Prinzipiengewißheit zu vereinbaren sei, darüber gingen die Meinungen und Anschauungen auseinander ; das blieb ein immer erneut aufgeworfenes, immer wieder anders beantwortetes und heute noch nicht zur Ruhe gekommenes Problem.

Bei den Erörterungen der Scholastik ging es zunächst immer um die *spekulative* und *systematische Funktion* der Theologie, die damals beherrschend im Mittelpunkt des theologischen Interesses stand. Man suchte nach den letzten axiomatischen Grundlagen der im Glauben gegebenen und aus dem Glauben schöpfenden Erkenntnisse und sah sie mit Recht in den Glaubensartikeln. Der Theologie harrten aber noch andere Aufgaben : es mußte auch die Berechtigung des Glaubens im allgemeinen erwiesen und der Glaubenscharakter der einzelnen Glaubens-

[1] Diese beiden Momente kommen aber den Glaubensartikeln nicht alleine zu. Die übrigen Offenbarungswahrheiten stehen an Gewißheit den Glaubensartikeln vollkommen gleich, und viele von ihnen schließen virtuell andere Wahrheit in sich. Sie konnten deshalb in den Bereich der theologischen Prinzipien aufgenommen werden. Und in der Tat ging die Tendenz der theologischen Erkenntnislehre auf eine solche Erweiterung des Gebietes der theologischen Prinzipien, je mehr die göttliche Bezeugung als das wesentlichste Moment der Glaubenserkenntnis betont wurde (Belege bei Lang, Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik : Div. Thom. 22 [1944] 261 f.). Andererseits standen die Glaubensartikel in ihrer inhaltlichen, systematischen Bedeutung nicht auf gleicher Stufe ; zwischen ihnen ließen sich gedankliche Verbindungslinien herstellen und sie alle konnten auf einige Grundwahrheiten zurückgeführt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte der Bereich der Prinzipien noch mehr eingeengt werden. Auch diese Tendenz war wirksam(z. B. bei Thomas II-II q. 1 a. 7, andere Beispiele l. c. S. 261, Anm. 3) und hat besonders in dem Suchen nach dem subiectum theologiae seinen Ausdruck gefunden.

wahrheiten erhärtet werden. Diese Aufgaben können nicht von den gleichen Prinzipien her gelöst werden wie die Aufgaben der auf den intellectus fidei gerichteten Spekulation, die Glaubensartikel können jedenfalls dabei nicht als Prinzipiengrundlage dienen.

Die Scholastik wurde teilweise durch das Fortschreiten der spekulativen Vertiefung, teilweise durch das Eindringen kritischer und skeptischer Tendenzen mehr und mehr gedrängt, auch diesen Aufgaben Beachtung zu schenken. Mit der Erweiterung des Aufgabenbereiches mußte die Theologie aber auch ihre Axiomatik erweitern und modifizieren. Die tastenden Versuche hiezu fanden einen Anknüpfungspunkt in der bei Aristoteles und in der Tradition gegebenen Aufteilung der Prinzipien, in principia communia und propria, in Axiome und Setzungen (positiones, mit ihren Unterarten, den suppositiones und definitiones). Auch in der Theologie wollte man nun neben den Glaubensartikeln eine höhere Schicht von Prinzipienerkenntnissen unterscheiden, die ihrerseits irgendwie zur Grundlegung der Glaubenswahrheiten dienen. Dabei verrät die schwankende und wechselnde Terminologie die Unklarheit und Unsicherheit, die diese Versuche besonders anfangs begleitete.

Schon Wilhelm von Auxerre unterscheidet die theologischen Prinzipien nach dignitates und suppositiones. Nach ihm beruht die Prinzipiengewißheit der Glaubensartikel auf der durch die Glaubensgnade gewirkten mystischen Evidenz. Diese ist aber je nach der subjektiven Glaubens-Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit den göttlichen Wahrheiten gegenüber verschieden. Daher sind dieselben Glaubenswahrheiten manchen Gläubigen unmittelbar per modum dignitatis gewiß, bei anderen bedürfen sie gewisser motivierender Erläuterung nach Art der suppositiones [1].

Bei den ersten *Franziskanertheologen* wird zwischen den dignitates und den suppositiones eine objektive Scheidung vollzogen. Zur ersten Gruppe, als den principia omnibus per se nota, werden die in sich gewissen, allen einleuchtenden ethischen und religiösen Grundwahrheiten gezählt, « quae naturaliter sunt humanae menti impressae » (Wilhelm

[1] Sed notandum, quod quaedam principia sunt dignitates, quaedam suppositiones. Principia per se videntur sine aliqua confabulatione, suppositiones non videntur sine aliqua levi expositione. Similiter articuli fidei sunt per se noti quibusdam fidelibus per modum dignitatis, videlicet eis qui habent exercitationem intellectus in eis, quae Dei sunt. Quibusdam autem fidelibus per se noti sunt per modum suppositionis et illis aliqua explicatio est facienda ad hoc, ut credant in actu, quia adhuc tenebrae peccati sunt super faciem abyssi (Summa aurea, IV. Lib, ed. Pigouchet fol. 254va).

von Melitona), « quae sunt de iure naturali et in decalogo exprimuntur » (Alexander von Hales), « quae sunt de dictamine iuris naturalis » (Bonaventura). Den Glaubensartikeln aber kommt nicht die gleiche unmittelbare Evidenz zu [1]. ODO RIGALDUS und WILHELM VON MELITONA teilen ihnen nur den Charakter von suppositiones zu und müssen damit ihre Prinzipiengewißheit und in notwendiger Konsequenz auch den Wissenschaftscharakter der Theologie abschwächen [2]. ALEXANDER VON HALES und Bonaventura bezeichnen die dignitates als « antecedentia ad fidem » und bringen sie damit in eine gewisse Hinordnung zum Werden des

[1] « Sicut in aliis (scientiis) sunt dignitates quae sunt principia per se nota, et suppositiones quae non sunt per se notae, et conclusiones, sic et in theologia. In theologia enim sunt principia ut dignitates quod 'Deus est summe bonus, summe iustus', similiter 'Non facias alii quod tibi non vis fieri' et huiusmodi quae naturaliter sunt humanae menti impressa. Suppositiones sunt quidam articuli fidei, qui non sunt humanae menti naturaliter impressi, ut de Trinitate personarum et Incarnatione. Ex his eliciuntur conclusiones quaedam ... » (Guilelmus de Melitona, Quaestiones q. 2, siehe B. PERGAMO, De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilelmi de Melitona et codicis Vat. lat. 782, circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis : Arch. franc. hist. 29 [1936] 311). Die gleiche Dreiteilung im gleichen Sinne bei ODO RIGALDUS, Quaestiones q. 1 (PERGAMO, l. c. S. 22). Eine andere Terminologie hat ALEXANDER VON HALES : « Sunt enim quaedam antecedentia ad fidem, quaedam sequentia, quaedam cum ipsa fide. Antecedentia ad fidem sunt ea quae sunt de iure naturali et in decalogo exprimuntur ; quae supponit fides ... Sequentia vero ad fidem sunt vel quae inferuntur ex articulis ... vel quae ad articulos reducuntur ... Quaedam vero sunt simul cum ipsa fide et hae sunt perticulae fidei, quae in symbolis continentur » (Summa theol. III q. 69 membr. 1).

BONAVENTURA : « Doctrina fidei quaedam habet antecedentia, quaedam consequentia, quaedam principalia sua obiecta. Sicut in aliis scientiis videmus esse quaedam principia communia, quae supponuntur, sicut dignitates ; quaedam vero sicut principia propria illarum scientiarum, ut sunt intrinseca principia suarum demonstrationum ; quaedam vero sunt sicut consequentia, sicut sunt conclusiones corollariae : per hunc etiam modum in doctrina fidei antecedentia sunt illa quae sunt de dictamine iuris naturalis ; principalia vero sunt illa, ad quae fidei illuminatio directe dirigit, et ista dicuntur articuli ; consequentia sunt illa quae ex illis articulis possunt elici et ad illos articulos debet sequi » (III Sent. dist. 25 a. 1 q. 1, ed. Quaracchi III, S. 535 a).

[2] Seine Stellungnahme zum Wissenschaftscharakter der Theologie legt ODO RIGALDUS also dar : « Igitur theologia quantum ad acceptionem illarum dignitatum, quae menti hominum sunt impressae, quas etiam ab aliis scientiis non mendicat, dicitur sapientia quasi cognitio altissimarum causarum ; sed quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas est scientia, unde simpliciter et necessario oportet illas credere ; sed ratione cognitionis illarum suppositionum attenditur acceptio fidei. Ulterius quantum ad conclusiones consequentes ex illis suppositionibus est scientia non simpliciter, sed fidei, quia illas supponit (Quaestiones q. 1, PERGAMO l. c. 22). Vgl. D. CHENU, La théologie comme science au XIIIe siècle [2], Paris 1943, S. 62 ff.

Glaubens[1]. BONAVENTURA führt folgende für die Glaubensentscheidung grundlegenden Wahrheiten auf: « quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum ... Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles quia per illas est iudicium non de illis »[2]. Ist hier bereits die Ausrichtung der « dignitates » (oder « antecedentia » oder « regulae ») auf die Fundierung des Glaubens gegeben, so ist die Erkenntnis, daß diese Sicherung nur durch die äußere Beglaubigung, durch den Aufweis des göttlichen Zeugnisses, erfolgen könne, noch nicht zum klaren *reflexen* Bewußtsein erhoben[3]. Anders bei Albertus Magnus, bei dem die antecedentia oder dignitates eindeutig der fundamentaltheologischen Rechtfertigung zugeordnet werden und die Stufen dieses Weges sichtbar machen.

ALBERT DER GROSSE unterscheidet drei Gruppen von Wahrheiten in dem diskursiven Stufenbau der Theologie. « Sicut in aliis scientiis quaedam sunt principalia et quaedam substantialia, ut principales conclusiones artis, quaedam autem consequentia, ut conclusiones secundariae, ex quibus tamen ulterius potest aliquid inferri in opere artis, sicut in geometria suppositiones et theoremata et corollaria, sic etiam in fide » (III Sent. d. 24 a. 8)[4]. Die gleiche Dreiteilung, wenn auch in anderer Terminologie, entwickelt er im Liber de sacrificio missae, tract. II c. 8 n. 5: « Fides habet antecedentia, quae sunt principia, per quae probatur: habet et credita, quae sunt quasi conclusiones, ex illis antecedentibus principiis elicitae: et habet consequentia, quae sunt quasi conclusiones ulteriores ex istis conclusionibus habitae, quae a Philosophis corollaria vocantur. » Zwischen den obersten Prinzipien, die Albert principalia oder antecedentia, bald auch dignitates oder praeambula nennt, und den consequentia stehen die Glaubensartikel, die den obersten Prinzipien gegenüber als conclusiones zu betrachten seien, aber andererseits als Prinzipiengrundlage für die consequentia,

[1] Siehe Anm. 75.

[2] Coll. in Hex. II, 9; ed. Quaracchi V, 338 a.

[3] « C'est que, dans cet âge de foi, le problème des antécédents rationnels à la foi ne se posait pas avec autant de précision que plus tard », so sagt mit Recht A. GARDEIL in seinem bedeutsamen Artikel Crédibilité, DThC III, 2270. Und von Bonaventura speziell meint er: « Il semble d'ailleurs que le saint docteur ne distingue pas suffisamment les raisons de convenance destinées à illustrer le contenu intrinsèque du mystère, ce que nous nommons la raison théologique, des raisons extrinsèques qui en établissent la crédibilité en général » (Ebend. 2270).

[4] Ed. Borgnet XXVIII, S. 465.

die conclusiones ulteriores dienten. Die Gewißheit der Glaubenswahrheiten wird hier, der damals vielfach herrschenden Auffassung vom diskursiven Aufbau der Glaubenserkenntnis entsprechend, aus den antecedentia erschlossen. Aber bedeutsamer ist es, daß Albert als solche antecedentia bereits eine Reihe von Wahrheiten anführt, die eine geschlossene fundamentaltheologische Beweiskette bilden. An der genannten Stelle im Sentenzenkommentar kennzeichnet er kurz die fundamentaltheologische Aufgabe der obersten Prinzipien : « Et primo oportet meo iudicio supponere hoc quod exigit credere Deum et Deo ; et hoc est Deum esse et verba sua in Scriptura esse vera ; et illae sunt ut suppositiones et dignitates. » Reicher ist die Aufzählung dieser Prinzipien in I Sent. d. 1 a. 2 : « Voco autem credibile generaliter acceptum praeambulum articulo, sicut Deum esse veracem, Deum esse, sacram Scripturam a Spiritu sancto esse factam, Scripturam non posse excidere et huiusmodi »[1], und noch klarer und geschlossener im Lib. de sacrif. : « Antecedentia autem sunt sicut

(1.) quod Deus sit
(2.) et quod verax sit in dictis
(3.) et quod revelatum sit ab ipso quod hoc immobilem habeat veritatem
(4.) et quod Scriptura sit revelata ab ipso et ideo maior sit Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas
(5.) et ideo scripturae sit credendum in omnibus in quibus etiam aliquid praeter rationem humanam dicere videtur. »

Der hier gegebene skizzenhafte Aufbau der fundamentaltheologischen Beweisführung wird von Alberts Schüler Ulrich von Strassburg übernommen mit einer noch strafferen Linienführung. In der Summa de bono, lib. 1 tract. 2 c. 3[2] führt er aus :

« Sicut in aliis scientiis, sic et in ista necesse est esse aliqua principia, quia, cum scientia hominis sit discursiva disciplina, ut dicit Dionysius, in tali discursu inquisitionis non esset terminus, nisi homo habeat aliquas regulas veritatis sibi indubitatas, per quas dubium certificet et ipsum quaesitum sciat se invenisse.

Non omnia autem principia sunt aequaliter prima ; quaedam enim sunt universaliora et ideo priora, quae secundum Philosophum simpliciter sunt per se nota ; quaedam autem sunt minus universalia et ideo posteriora, et cum prius semper sit principium eius quod est post, illa, secundum Philosophicum, sunt quae per prima et vera principia sumpserunt, et ideo non sunt per se nota.

[1] Borgnet XXV, S. 16.
[2] Ed. Daguillon, Paris 1930, S. 33 f.

Sic ergo etiam in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima huius scientiae, per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur, et illa sunt nobis per se nota etiam sine fide.

Sunt autem hec :

(1.) Quod Deus est summa veritas et causa omnis veritatis.

(2.) Item quod haec prima veritas nec falli potest, nec fallere et ideo est verum omne quod ipsa testatur et credendum est.

(3.) Item quod illis credendum est in omnibus dictis sui, per quos se loqui nobis probat Deus 'sermonem confirmando sequentibus signis'.

(4.) Item quod Scriptura vera est, cum hoc modo nobis a Deo est tradita huiusmodi.

Sunt etiam in theologia ipsi articuli tanquam prima quae determinate de supradicto subiecto fides dictat et haec scientia tradit per quae omnia alia probantur, sed per se nota non sunt haec principia, sed per supra dicta princia probantur fide cooperante ... sed tamen quia articuli immediate probantur per supra dicta principia prima et vera, et ideo ipsi sunt secundi generis principia, et quae eos consequuntur, sunt conclusiones huius scientiae. »

Mit Recht ist auf die Bedeutsamkeit dieses Textes in letzter Zeit mehrfach hingewiesen worden [1]. Die Versuche der Frühscholastik, oberste theologische axiomata, regulae oder maximae aufzustellen, werden hier wieder aufgenommen, aber sie erhalten nun eine andere Zielrichtung und werden neuen Aufgaben dienstbar gemacht. Während die « regulae theologicae » des Alanus de Insulis und die « conceptiones communes » des Nicolaus von Amiens zunächst der systematischen und spekulativen Durchdringung der Glaubensinhalte dienen sollten, sind die « principia universalissima » Ulrichs durch ihre klare apologetische und fundamentaltheologische Aufgabe gekennzeichnet. Ulrich zählt zu den principia universalissima nur solche Wahrheiten, aus denen sich die Berechtigung des Glaubens im allgemeinen und der Offenbarungscharakter seiner Inhalte folgern läßt. Sie müssen, wie er ausdrücklich unterstreicht, der rein natürlichen Erkenntnis zugänglich sein, ohne der Stütze durch den Glauben zu bedürfen : « illa sunt nobis per se nota etiam sine fide ».

Bei der Aufstellung der fundamentaltheologischen Prinzipien ist

[1] Vgl. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg : ZkTh 29 (1905) 497 ; Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie 11, Berlin 1928, S. 418 ; H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934, S. 135 f. « Was Ulrich Engelberti in diesem Kapitel ausführt », so urteilt Grabmann, l. c. S. 241, « ist wohl die umfangreichste Darstellung der Voraussetzungen und Prinzipien der Theologie, die wir aus der Hochscholastik besitzen ».

Ulrich ohne Zweifel von seinem Lehrer Albertus Magnus abhängig. Wenn Grabmann [1] meint, Ulrich « bewege sich hier mit großer Selbständigkeit » und wenn er « irgendwelche Abhängigkeit von seinem Lehrer Albert in diesem Kapitel » nicht für wahrscheinlich hält, so dürfte ein Vergleich der Ausführungen Ulrichs mit den oben angeführten Texten Alberts ergeben, daß Ulrich nur die von Albert vorgezeichnete theologische Prinzipienlehre übernimmt und weiter ausbaut. Der Fortschritt, der bei Ulrich sichtbar wird, besteht darin, daß er die Grundprinzipien, aus denen die Wahrheit des Glaubens und der Offenbarungscharakter der christlichen Lehre gefolgert werden kann, noch klarer und schärfer formuliert, und daß er sie zu einer noch geschlosseneren Stufenfolge eines zusammenhängenden Beweisganges zusammenordnet. Besonders bemerkenswert ist es, daß Ulrich in seinem 3. Grundprinzip das Wunder als das Hauptkriterium für die Legitimation eines Offenbarungsträgers anführt und damit ausdrücklich in den apologetischen Beweisgang einbaut. Damit sind bei ihm schon alle wesentlichen Momente, auf die sich später die Begründung des Christentums stützt, gegeben.

Eine neue Wendung nimmt die Fragestellung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts. Nun bemüht man sich um die « *ultima resolutio fidei* », d. h. man sucht das erste grundlegende Prinzip, das « primum et radicale principium », auf dem alle theologischen Erkenntnisse aufruhen. Als solches alle Glaubenserkenntnis tragendes und bestimmendes Prinzip werden angegeben : Die Wahrheit jeder göttlichen Offenbarung, die Irrtumslosigkeit der inspirierten Schrift, die Unfehlbarkeit der vom Heiligen Geist geleiteten Kirche [2]. Der eigentliche Fragepunkt

[1] Grabmann, l. c. S. 241 f.

[2] Ich führe kurz folgende Texte an :

Gottfried von Fontaines, Quodl. IX, q. 20 (Philos. Belges IV, p. 287) : Quia ut nunc dictum est et alias declarabitur, auctoritas scripturae est primum et radicale principium, in quo finaliter contingit resolvere quaecunque in theologia per qualescunque rationes cognoscuntur ». Auf die Frage, warum er glaube, wird der einfache und der gelehrte Christ antworten : « quia sacra Scriptura, cuius veritati infallibili firmiter fide inhaereo, hoc docet » oder : « quia scio hoc docere sacram scripturam » (Quodl. VIII, q. 7 [Philos. Belges IV, p. 70]).

Landulphus de Caracciola : « Sed quis est primus articulus, in quem fides tendit et per illum in alios ; non enim tendit aeque immediate in omnes, sed ordine quodam. Respondeo, quod articulus est : credo in sanctam catholicam ecclesiam » (Cod. Pal. Vind. 1496, fol. 8rb).

Hugo de Novocastro läßt die Frage : « Utrum fides resolvat ad aliquid notum naturaliter, ex quo sicut a principio naturaliter procedat » nur für die

ist dabei nicht immer restlos geklärt oder eindeutig bestimmt. Sicherlich rühren diese Untersuchungen an das schwierige Problem der *analysis fidei*, der letzten logischen Verankerung der Glaubensgewißheit und damit an das Verhältnis von fides acquisita und fides infusa, von Glaubwürdigkeitsgründen und Glaubensmotiv [1], aber andererseits äußert sich darin auch das Anliegen der *positiven Theologie*, das normative oder regulative Erkenntnisprinzip für die regula fidei, für die Bestimmung und Abgrenzung der Glaubenswahrheiten festzustellen. Die eigentliche *fundamentaltheologische Fragestellung* aber kommt dabei weniger zur Geltung, wie und wodurch das Christentum als Offenbarungsreligion, die Schrift als Erkenntnisquelle für das Wort Gottes, die Kirche als gottbestellte Mittlerin erwiesen werde. Dieser Gesichtspunkt ließ sich aber nicht lange vernachlässigen. Auch für das oberste Prinzip konnte ja wieder die Frage nach dem Grund seiner Gewißheit aufstehen. Dann mußte es auf eine rationelle Gewißheit gegründet werden, d. h. eine apologetische Prägung erhalten. Den Versuch dazu unternehmen WALTER CHATTON und WILHELM DE RUBIONE. Sie wollen die Wahrheit des Glaubens syllogistisch aus den Glaubwürdigkeitsmotiven ableiten und zwar « ex duabus propositionibus satis notis et ab omni viro indifferenti concessis ». Sie lauten nach WALTER CHATTON [2]:

(1.) « Prima propositio, quod firmiter credens, sicut articuli tales exprimunt, est bonus et laudandus, eo quod ad eius invocationem fiunt miracula.

(2). Secunda propositio est, quod istos articulos fore articulos fidei et sic credentem fore bonum, exstitit praenuntiatum a diversis, quorum unus ignorabat de alio et ita distabat ab eo, quod non potuit alicui condicere de eodem concorditer praenuntiando. »

WILHELM DE RUBIONE gibt ihnen folgende Formulierung [3]:

(1.) Quod omnis ille, ad cuius invocationem fiunt miracula divinitus, est bonus et laudandus.

(2.) Illi omnes sunt fidei articuli tanquam veri ab omnibus confitendi,

fides acquisita gelten; für die fides infusa sei sie unberechtigt, « quia fides infusa non resolvit ad aliquid aliud, nisi ad solam rationem divinam » (Cod. Pal. Vind. 1423, fol. 265vb).

DURANDUS: « Primum inter credibilia, quod est ratio credendi alia et ad quod fit ultima resolutio credibilium, est credere ecclesiam regi a Spiritu sancto » (III Sent. d. 24 q. 1; ähnlich q. 3).

[1] Vgl. A. STRAUB, De analysi fidei, Oeniponte 1922, S. 77 ff.

[2] Sentenzenkommentar, q. 1 a. 5, Conv. soppr. 357 C 5, fol. 7rb. Näheres siehe LANG, Glaubensbegründung, S. 105 ff.

[3] Sentenzenkommentar, Prolog, q. 6 (Paris 1518, fol. 18va).

quos tales esse et eis seu ipsorum significatis credendum fuit a diversis praenuntiatum, quorum unus nec potuit cum alio condicere de eodem praenuntiando.

Diese Versuche haben den fundamentaltheologischen Beweisgang wenig gefördert, weil sie nur den Glaubwürdigkeitskriterien Beachtung schenkten und dazu noch in einer recht unklaren und einseitigen Form. Ihnen ging es aber auch vor allem darum, *ein* letztes, alle Glaubenserkenntnis tragendes Prinzip zu formulieren. Es konnte nur noch schwerfälliger ausfallen. Walter Chatton bietet das folgende Grundprinzip an [1]:

« Posset dici quod credibilia possent reduci ad istud principium vel aliud aequivalens : Omne illud, de quo viri multi boni sibi invicem ita ignoti, quod non poterant condicere de eodem falso concorditer asserendo, concorditer asserunt, quod eis Deus revelavit illud esse credendum et quod ad invocationem et ad martyrium talium credentium illud fierent miracula, si postea ad invocationem et martyrium talium credentium miracula acciderunt sicut erat praenuntiatum, illud est verum. »

Erst als man in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wieder die Tradition des 13. Jahrhunderts aufnahm, eine Mehrzahl von fundamental-theologischen Prinzipien aufstellte und sie in logischer Anordnung zu einem geschlossenen Beweisgang zusammenfügte, wurde das Problem der Glaubensbegründung weitergeführt und innerlich gefördert.

Dionysius Cisterciensis stellt fünf « Prinzipien » und und fünf « Maxime » auf, die zur Rechtfertigung des christlichen Glaubens dienen sollen. Der Text findet sich im Prol. des Sentenzenkommentars q. 1 a. 2 [2]:

« Lex religionis christianae obligatoria est cuiuslibet rationalis creaturae et reprobativa cuiuslibet sectae erroneae ... Ex his sequitur quod veritas religionis christianae non solum est vera, sed sincera. Immo eius principia sunt maxime fundata in communibus animi conceptionibus. Quod probatur. Nam ista sunt principia legis naturae :

(1.) Primum : Iustum est creaturae obedire Deo praecipienti.

(2.) Secundum : Bonum est homini conformari vel conformiter operari legi divinae.

(3.) Tertium : Rectum est credere esse vera quae prima veritas revelavit.

(4.) Quartum est : Bonum est creaturae Deo adhaerere et sperare quae promisit.

(5.) Quintum : Virtuose vivendum est gratia vitae aeternae adipiscendae.

[1] Conv. soppr. 357 C 5, fol. 7va.

[2] Gedruckt Paris s. a.

Ista fundantur in communibus animi conceptionibus.

Et iunguntur istis quaedam maximae :

(1.) Prima est : Deus est summe iustus, quem impossibile est iniusta velle.
(2.) Secunda est : Deus est summe sapiens, quem impossibile est existimare falsa esse vera.
(3.) Tertia est : Deus est summe bonus et verax, quem impossibile est aliquem fallere vel non iuste praemiare.
(4.) Quarta : Deus prudentissime gubernat mundum, quem impossibile est iniquas condere leges vel a recta ratione exorbitare.
(5.) Quinta : Deus est summe beatus, cuius consortium non potest esse miseria.

Ex quibus sequitur quod prudenter advertens potest cognoscere quod lex nostra nihil mali, sed omne bonum praecipit. »

Diese Thesen sind sehr allgemein gehalten und haben eine unverkennbare Verwandtschaft mit den Grundwahrheiten, welche die erste und mittlere Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts als die « antecedentia ad fidem » aufgeführt hatte. Sie legen nur die allgemeinen und religiösen Grundhaltungen und Grundgesetze fest, aus denen sich die Pflicht zu gläubiger Unterordnung unter den sich offenbarenden Gott ergibt. Diese Prinzipien haben deshalb mehr den Charakter von Glaubwilligkeitsmotiven ; sie beschäftigen sich zunächst nur mit den metaphysischen Voraussetzungen einer göttlichen Offenbarung überhaupt und den Beweggründen zur gläubigen Bereitschaft. Der Beweisgang wird aber nicht bis zur Rechtfertigung der konkreten christlichen Offenbarung vorgetrieben. Diese Frage, besonders die Frage nach den Kriterien, die den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung sichern, gehörte aber bereits zum festen Bestand der fundamentaltheologischen Problematik, die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts besonders an der Universität Paris ein lebhaftes Interesse fand. Die Aufzählung der Prinzipien, die Dionysius Cisterciensis gibt, ist deshalb zwar ein Beleg dafür, daß man damals das Bedürfnis empfand, die Stufen der Glaubensbegründung in solch systematisch geordneten Sätzen zu entwickeln, sie gibt aber selbst kein volles Bild von dem Stand, den die Frage damals bereits erreicht hatte.

Wiederum ist es Heinrich Totting von Oyta, dem das Verdienst zukommt, die damaligen Bestrebungen in der Rechtfertigung des Glaubens klar erfaßt und zu einem lückenlosen apologetischen Beweisgang zusammengefaßt zu haben. Wenige Jahre nach der Sentenzenerklärung des Dionysius Cisterciensis [1] hat er in der 1. qu. seiner in Paris ver-

[1] Den Beginn der Vorlesungen des Dionysius Cisterciensis über die Sentenzen konnte Fr. Pelster (Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters :

faßten Quaestiones Sent. eine geradezu monographische Darstellung der fundamentaltheologischen Prinzipienlehre geboten, die ebenso eingehend wie gründlich ist und die nicht bloß eine systematische Gliederung, sondern auch eine bedeutende Weiterführung der ganzen Problematik bedeutet [1]. Da der Text zu ausgedehnt ist — in den Handschriften füllt er ungefähr acht enggeschriebene Spalten — begnüge ich mich, den Wortlaut der tragenden Prinzipien anzuführen, ohne die eingehende Begründung, die Heinrich ihnen jeweils gibt [2].

Sciendum quod ad aliquam veritatem concludendam sive evidenter sive inevidenter duplicia possunt inveniri principia, scilicet extrinseca et intrinseca. Intrinseca sunt ex quibus concluditur aliquid per principia intrinseca vel proprietates seu habitudines intrinsecas illius rei vel habitudinis affirmative vel negative per conclusionem significatae. Extrinseca vero ex quibus aliquid concluditur per causas vel proprietates vel habitudines extrinsecas, inter quas est locus ab auctoritate vel ab usibus vel a prius scitis (Clm 18364 fol. 1vb).

Heinrich lehnt energisch die rationalistische Forderung einer Rechtfertigung der Glaubensinhalte aus inneren Prinzipien ab. Die Sicherung der Wahrheit des Glaubens kann nur erfolgen durch den Nachweis, daß die Glaubensinhalte aus göttlicher Offenbarung stammen und damit die äußere Garantie der prima veritas haben. Wie dieser Nachweis geführt werden könne, das entwickelt Heinrich von Oyta in 12 Sätzen, die er « principia » nennt, und die stufenweise den logischen Aufbau der Glaubensbegründung entfalten.

(1.) Tantum unum Deum esse rationabiliter poni potest nostrae theologiae primum principium (fol. 2vb).

(2.) Ex illo primo principio ... sequitur statim secundum, scilicet quod Deus est summa sapientia, quae falli non potest, et summa veritas, quae fallere non potest (fol. 3va).

Theol. Quartalschr. 103 [1922], S. 43, Anm. 1) auf das Jahr 1369/70 ermitteln. Daß Dionysius nicht Zisterzienser war, sondern dem Augustinerorden angehörte, hat Zumkeller nachgewiesen. Für die Quaestiones Sent. des Heinrich von Oyta aber konnte ich nachweisen, daß sie schon in Paris entstanden sind und in den Jahren 1378-1380 verfaßt worden sind (Näheres Lang, Heinrich Totting von Oyta, S. 66 ff.).

[1] Die ausgedehnten ersten drei quaestiones beschäftigen sich mit diesen Fragen. Ich habe einen Überblick über alle zur Behandlung kommenden Probleme gegeben in « Glaubensbegründung », S. 218-234 und in « Heinrich Totting von Oyta », S. 166 ff.

[2] Ich lege dabei die Münchner Handschrift Clm 18364 zugrunde, die zwar nicht den leserlichsten, aber den zuverlässigsten Text bietet.

(3.) Deinde sequitur tertium, scilicet quod omne revelatum a Deo est verum vel si aliquid est revelatum a Deo, hoc est verum (fol. 3rb).
(4.) Huic sequitur quartum quod Deus est causa prima libere ad extra productiva, a cuius liberali bonitate omnes creaturae quoad suum totum esse et bene esse profluxerunt (fol. 3rb).
(5.) Ex quo sequitur quod omnis reverentiae et subiectionis famulatus seu cultus debetur Deo (fol. 3rb).
(6.) Ex hoc sequitur sextum quod sicut in Deo est omnis perfectionis simpliciter et bonitatis concursus, ita sibi soli debetur latriae cultus (fol. 3va).
(7.) Aliqua est ecclesia seu congregatio hominum mortalium habens verum Dei cultum (fol. 3va).
(8.) Aliqua ecclesia seu congregatio hominum est habens saluberrimum Dei cultum (fol. 3va).
(9) Lex ecclesiae christianae saluberrimum cultum Deo a mortalibus debitum docet veracissime (fol. 3va).
(10.) Sequitur quod quilibet homo iudicii rationalis non perversi considerans ecclesiae christianae legem et eiusdem legis sincerissimam scientiam, divini cultus et morum populi rationalissimam decentiam, insuper et miraculosam eius inceptionem, firmam dominationem et christiani nominis virtutem, merito iudicare debet omnes libros quos ipsa de sua lege divinos vel divina revelatione conscriptos esse asserit, ut tales esse tenendos inconcusse (fol. 3vb).
(11.) Omnes libri canonis veteris et novi testamenti censendi sunt divini seu divina revelatione conscripti (fol. 4ra). Ex isto sequitur quod quidquid in sacra Scriptura assertive ponitur sine ullius disputationis ambagibus verum esse censendum.
(12.) 12° sequitur permaximum principium, quod omnes veritates Scripturae sacrae, ex quibus aliae veritates theologicae deduci possunt per causas vel proprietates vel habitudines intrinsecas, siquidem tales veritates inveniri possint, istae sunt nostrae theologiae principia intrinseca (fol. 4rb).

Für die Prinzipienfolge, die Heinrich von Oyta zu seiner Glaubensbegründung heranzieht, ist kennzeichnend, daß er zunächst den metaphysischen Voraussetzungen der Glaubensentscheidung große Beachtung schenkt. Bemerkenswert ist sodann, daß er die Kriterien für den göttlichen Ursprung des Christentums nicht in der Person und im Wirken Christi aufweist, sondern in der fortdauernden Erscheinung des Christentums und daß er dabei auf die criteria intrinseca, die der christlichen Lehre, dem christlichen Ethos und Kult inhaerierenden Werte, starkes Gewicht legt. Endlich ist zu beachten, daß der Beweisgang Heinrichs von Oyta nicht zunächst auf die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung hinzielt und auch nicht damit abschließt, daß er vielmehr unmittelbar die Anerkennung der Heiligen Schrift als gött-

licher Offenbarungsquelle fordert und auch die für die Grundlegung der spekulativen Theologie wichtigen Richtlinien herausarbeitet. Seine Prinzipien umfassen die Grundlagen für die fundamentaltheologische wie auch für die positive Aufgabe der Theologie.

Noch mehr hat die Prinzipienlehre, die MARSILIUS VON INGHEN bietet, die Grundlegung der positiven Aufgabe der Theologie sich angelegen sein lassen. Ihm geht es vor allem um die Voraussetzungen der theologischen Erkenntnislehre und um die methodischen Richtlinien der positiven Theologie, während die Glaubwürdigkeitsgründe für die christliche Offenbarung nicht einbezogen werden. In acht « propositiones » faßt Marsilius seine Stellungnahme zusammen [1]:

Sed non immerito quaeritur, si (theologia) sit scientia, quae sint eius principia, de quo magistri mei late scripserunt. Et ideo me breviter expediendo dico per propositiones :

(1.) Prima (propositio) : Omnium veritatum theologicarum principium primum est, Deum esse.

(2.) Secunda est : Deus est summe bonus, immense verax et iustus.

(3.) Tertia quod haec consequentia sit bona : Deus revelavit esse, ergo est, fore, ergo erit, fuisse, ergo fuit ... Unde ex illo probantur veritates sacrae Scripturae tanquam per principium extrinsecum ... et est unum valde generale principium, quia fere per ipsum ut per medium extrinsecum omnes veritates assensive in sacra Scriptura positae possunt deduci.

(4.) Quarta quod omnis annuntiatio revelata a Deo est vera.

(5.) Quinta : Principia intrinseca sunt omnia in sacra Scriptura posita, ex quibus alia veritas theologica potest inferri, sive posita in sacra Scriptura sive non, tanquam per medium non commune, sed proprium.

(6.) Sexta propositio : Omnes articuli fidei et omnes propositiones assensive in sacro canone positae sunt principia theologiae defensivae vel declarativae vel illativae.

(7.) Septima propositio : Tamen inter istas veritates aliquae sunt priores, aliquae posteriores ordine probationis, defensionis vel ad minus illationis.

(8.) Octava : Eadem veritas est in sacra Scriptura principium et conclusio theologica.

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Marsilius von Inghen von Heinrich von Oyta abhängig ist. Seine Sätze decken sich inhaltlich vollkommen mit den Prinzipien des Heinrich von Oyta oder lassen sich durch die sonstigen Ausführungen Heinrichs belegen. Marsilius hat verschiedene Gedanken und Beweisglieder Heinrichs von Oyta weg-

[1] Quaestiones in quattuor libros sententiarum, Argentini 1501, Prol. q. 2 a. 3.

gelassen, aber Neues hat er nirgends hinzugefügt. Sogar in den Ausdrücken und Formulierungen (« principia extrinseca-intrinseca », « veritates assensive in s. Scriptura positae » etc.) herrscht eine auffallende Übereinstimmung. Die Frage kann also nur die sein, ob die Abhängigkeit des Marsilius von Heinrich von Oyta eine unmittelbare oder eine mittelbare ist, d. h. ob das wichtige Zeugnis des Marsilius, daß seine Lehrer ausführlich über die theologischen Prinzipien geschrieben hätten, sich auf Heinrich von Oyta bezieht. Mit Heinrich von Oyta war Marsilius in Paris zusammengetroffen. Heinrich weilte von 1377 bis 1381 an der Universität Paris und war sicherlich 1378 bereits der theologischen Fakultät inkorporiert. Marsilius, der seit 1362 in Paris lebte und wirkte, bemühte sich zu dieser Zeit um die Erlangung der theologischen Magisterwürde [1] und lernte dabei sicherlich auch Heinrich von Oyta kennen, der bereits 1380 als theologischer Licentiat erscheint. Heinrich von Oyta kann also recht gut von Marsilius als « magister meus » bezeichnet werden ; auch trifft gerade auf ihn zu, daß er « late », ausführlich diese Probleme behandelt habe. Trotzdem glaube ich nicht, daß Marsilius ihn oder ihn zunächst im Auge hatte, als er von seinen Lehrern sprach. Die Vorlesungen des Marsilius über die Sentenzen fanden in Heidelberg, wahrscheinlich 1392/93 statt. Mit der Bezeichnung « magister meus » haben damals die theologischen Bakkalaure konkurrierende Bakkalaure oder unmittelbar nahestehende Lehrer bezeichnet. Es scheint mir nicht wahrscheinlich, daß Marsilius sich auf einen Pariser Lehrer beziehen wollte, mit dem er vor mehr als 10 Jahren zusammengetroffen war. Die « magistri mei » sind vielmehr in Heidelberg zu suchen ; die starke Verwandtschaft der Prinzipien des Marsilius mit denen des Heinrich von Oyta rührt daher, daß diese Heidelberger Lehrer sich ganz eng an die Glaubensbegründung Heinrichs anlehnten. Man kann dabei an den Magister Heilmann Wunnenberg denken, der der « praeceptor Marsilii » geheißen wurde und von ihm selbst (Proem. q. 2 a. 5) als « magister meus » bezeichnet wird [2]. Dieser hat zwischen 1388 und 1392 die Sentenzen in Heidelberg gelesen und war, da er in Prag studiert hatte, dort mit Heinrich von Oyta bekannt geworden,

[1] Die Belege siehe LANG, Heinrich Totting von Oyta, S. 28 ff. und G. RITTER, Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland, Heidelberg 1921 (Sitz. Ber. d. Heidelb. A. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1921, 4. Abh.).

[2] FR. PELSTER, Der Heidelberger Magister artium und Baccalarius theologiae Heilmann Wunnenberg als Lehrer des Marsilius von Inghen und Erklärer der Sentenzen : Schol. 19 (1944) 83-86.

der 1381 bis 1384 in Prag lehrte und sehr wahrscheinlich dort wiederum seine « Quaestiones » vortrug [1]. Ebenso wird man an Konrad von Soltau denken dürfen, der ebenfalls in Prag studiert hatte und 1387 oder 1388 in Heidelberg über das Caput firmiter las und dabei in der Einleitung die theologische Erkenntnislehre des Heinrich von Oyta gekürzt wiedergab [2]. Jedenfalls bekundet Marsilius, daß sich die fundamentaltheologische Prinzipienlehre damals bereits einen Platz in der Theologie erobert hatte.

Ein klarer Beleg dafür sind auch die Ausführungen Heinrichs von Langenstein über die Begründung des Glaubens in der Katharinenpredigt. Um die Übersicht und den Vergleich zu erleichtern, seien seine 10 propositiones im knappen Wortlaut nebeneinander gestellt:

(1.) Primo proponatur ei (infideli) primum principium fidei catholicae, scilicet quod tantum unus est Deus, qui est finis et remunerator omnium.
(2.) Deinde proponatur infideli ... quod Deus est bonum omni perfectione imaginabili perfectum.
(3.) Tertio loco proponatur infideli quod Deus est liber libertate contradictionis, potentissimus, perfectissimus, sapientissimus, veracissimus, qui nec falli nec fallere potest, et breviter quid perfectionis imaginari potest, simpliciter immensus.
(4.) Quarto proponatur ei quod, si aliquid ei revelatum est a Deo, hoc est verum.
(5.) ... homo sanctae et probatae vitae vel plures proponant infideli quod olim erat quidam populus unius Dei caeli et terrae cultor fidelis.
(6.) Sexto proponatur convertendo quod populus iste multo tempore habuit prophetas paeclaros et multum famosos, coruscantes variis miraculis, qui praedicerunt illi populo quae futura erant ipsis et aliis nationibus.
(7.) Septimo proponatur quod Deus in Scripturis pollicitus est Judaeis et omnibus gentibus mittere unum salvatorem ...
(8.) Octavo proponatur convertendo quod ille salvator iam venit et dudum mundo apparuit.
(9.) Nono proponatur infidelibus quod ille salvator promissus fuit Jesus Nazarenus, circa cuius ortum tot miracula apparuerunt et ipse tot et tanta miracula fecit ...
(10.) Decimo et ultimo proponatur sua doctrina.

Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß diese Aufstellungen Heinrichs von Langenstein in die Entwicklungslinie der fundamental-

[1] Lang, Heinrich Totting von Oyta, S. 66 f.
[2] Lang, Glaubensbegründung, S. 234 u. 239.

theologischen Prinzipien hineingehören, ja daß sie darin einen bedeutsamen Platz beanspruchen können. Die Anregungen dazu hat er sicherlich bereits in seiner Pariser Zeit erhalten, wo die Fragen der Glaubensbegründung ein Lieblingsthema der groß aufgezogenen Prinzipienreden zu Beginn der Vorlesungen zu den einzelnen Sentenzenbüchern bildeten. Besonders aber mußte die enge Freundschaft, die ihn mit Heinrich von Oyta verband, sein Interesse für diese Probleme wach halten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er die gründlichen und richtungweisenden Ausführungen seines Freundes hierüber gekannt und genau studiert hatte. Die entscheidende Förderung, welche die fundamentaltheologische Systematik damals erfuhr, ging ohne Zweifel von Heinrich von Oyta aus, dem ein Ehrenplatz in der Geschichte der theologischen Erkenntnislehre gebührt. Aber Heinrich von Langenstein hat die neuen Anregungen und Gedanken durchaus nicht bloß passiv übernommen. Er hat sich die Frage gestellt, dem Thema seiner Predigt entsprechend, wie ein *Ungläubiger* systematisch dazu geführt werden könnte, die Berechtigung und Verpflichtung des christlichen Glaubens anzuerkennen. Diese Fragestellung hat er scharf festgehalten und seine Antwort klar darauf ausgerichtet. So kommt ihm das Verdienst zu, daß er die apologetische Fragestellung am schärfsten erfaßt und am konsequentesten beantwortet hat. Während Heinrich von Oyta nicht bloß den Glauben, sondern auch die Theologie grundlegen will und namentlich auf die Sicherung der Glaubensquellen für die positive Arbeit des Theologen hinstrebt, hat Heinrich von Langenstein nur die Rechtfertigung der christlichen Offenbarung im Auge. Dabei hat er den Kriterien der Offenbarung und dem historischen Nachweis der Tatsache der Offenbarung, die sonst gegenüber den philosophischen Praeambula zu kümmerlich behandelt wurden, volle Beachtung geschenkt und den ihnen in der Glaubensbegründung gebührenden entscheidenden Platz eingeräumt.

Damit ist die *weitere Entwicklung*, welche die fundamentaltheologische Prinzipienlehre [1] nehmen sollte, schon angebahnt. Sie weist in

[1] Gegen die Bezeichnung « Prinzipienlehre » kann man Bedenken erheben und sie sind erhoben worden (vgl. P. Wyser, Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938, S. 47, Anm. 3). Und sicherlich kann diese Bezeichnung falsch verstanden werden. Sie ist besonders in der Zeit der Spätscholastik falsch verstanden worden. Die Bedenken, die Wyser gegen de Lugo erhebt, sind gewiß gegen viele Autoren des 14. Jahrhunderts berechtigt. Damals hat man die Glaubwürdigkeitserkenntnis als Wesensbestandteil in den übernatürlichen Glaubensakt einbauen wollen ; damals suchte man die Gewißheit des Glaubens syllogistisch nicht bloß auf das Glaubensmotiv, sondern auf die Glaubwürdigkeitsgründe zurückzuführen.

eine doppelte Richtung. *Zunächst* führte sie dazu, die Voraussetzungen der *positiv-theologischen* Beweisführung, ihre Erkenntnisquellen und ihre Methode, gründlicher zu untersuchen und zu entwickeln. Dieses Problem war bei Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg angedeutet [1], es wurde dann besonders von Heinrich von Oyta aufgegriffen und erhielt von ihm die erste gründliche Bearbeitung [2]. Die theologischen Auseinandersetzungen, besonders die Dispute mit den Reformatoren, zwangen dazu, die hier gegebenen brauchbaren Ansätze weiter auszubauen. Das apologetische Interesse an der Begründung der christlichen Offenbarung trat zurück, die Frage nach den konstitutiven und normativen Erkenntnisquellen der Theologie schob sich beherr-

Die fundamentaltheologischen Prinzipien wurden als die letzten Grundlagen betrachtet, auf denen die Glaubenswahrheiten, die zweite Schicht der theologischen Prinzipien, aufruhen. Daß hier eine ganz falsche Auffassung vom Zustandekommen des Glaubens und seiner absoluten, eigenständigen Gewißheit vorliegt, bedarf keiner Erwähnung. Diese Verquickung ist aber durch den Namen nicht gefordert, wenigstens nicht, wenn man die Aufgabe und Funktion der Prinzipien für die fundamentaltheologische, für die positive und die spekulative Funktion der Theologie reinlich scheidet. Dazu waren aber auch damals schon die klaren Ansätze gegeben. Alphons Vargas Toletanus z. B. hat die Prinzipien der positiven Theologie als die « principia communia, quae non intrant demonstrationem secundum substantiam » klar geschieden von den « principia propria, quae non solum intrant demonstrationem sive syllogisticam deductionem secundum virtutem, sed secundum substantiam » (I Sent. Prol. q. 4, Venetiis 1490, fol. 23vb). Und ebenso klar hat Heinrich von Oyta die principia extrinseca von den principia intrinseca geschieden. Wie das Beweisziel, so sind auch die Ausgänge und Grundlagen für das Beweisverfahren andere, je nachdem man apologetische oder positive oder spekulative Theologie treibt. Wenn die wesentlichen Unterschiede beachtet werden, dann besteht kein Grund, warum man nicht auch von Prinzipien für die apologetische und die positive Aufgabe der Theologie sprechen sollte. Sogar der hl. Thomas hat verschiedene Gruppen von Prinzipien der Theologie anerkannt : « Ista doctrina habet pro principiis primis articulos non respuens communia principia » (Sent. Prol. a. 3 q. 2).

Doch seien die grundsätzlichen Erwägungen zunächst zurückgestellt. Die Wahrheiten, die zur Begründung des Offenbarungscharakters des Christentums und der einzelnen Glaubenswahrheiten führen, wurden damals meist « principia » genannt, und die beteiligten Autoren haben ihre Ausführungen als einen wesentlichen Beitrag betrachtet, die Prinzipiengrundlagen theologischer Erkenntnis allseitig zu erklären.

[1] Beide haben die Inspiration der Heiligen Schrift und den Offenbarungscharakter der einzelnen Schriftwahrheiten in ihre Prinzipien miteinbezogen.

[2] Heinrich von Oyta hat eine ganze lange quaestio (Quaestiones sent. q. 2) dem Schrift- und Traditionsproblem gewidmet : Utrum omnes libri nostrae biblie et praecise talesquoad omnes assertiones suas in sensu litterali sint divini seu divina revelatione conscripti ». Diese quaestio habe ich veröffentlicht in den Opuscula et textus, Fasc. XII und XVI, Münster 1932 und 1933.

schend in den Vordergrund. Diese Linie fand bei Johann Torquemada, Joh. Fr. Pico de Mirandola, Johann Cochläus, Albert Pighius, Johann Driedo u. a. ihre Fortsetzung und in den « Loci theologici » des *Melchior Cano* ihren ersten krönenden Abschluß [1]. Daß diese Entwicklung der spätscholastischen Behandlung der « Prinzipien » verpflichtet ist und aus ihr erwächst, kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß die Theologen weiterhin gerne ihre Ausführungen zur theologischen Erkenntnislehre und Methodologie in die Form von Thesen, Richtsätzen, « doctrinae », « theoremata » kleiden [2] oder als Prinzipienlehre bezeichnen [3].

Die andere Linie, die auf die scharfe Erfassung und Abtrennung der fundamentaltheologischen Probleme hinführt und in Heinrich von Langenstein ihren ersten bedeutenden Vertreter gefunden hat, wird zunächst nicht weiter ausgebaut. Sie wird erst wieder aufgenommen in der Zeit der Aufklärung, als die Grundlagen des christlichen Glaubens bedroht und der göttliche Ursprung der christlichen Offenbarung in Frage gestellt wurde. Die apologetischen Traktate, die nunmehr geschaffen werden, zeigen den gleichen gedanklichen Aufbau, wie ihn Heinrich von Langenstein in seiner Katharinenpredigt gezeichnet hatte.

[1] A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Münchener Stud. z. hist. Theol., Ht 6), München 1925; dort ein kurzer Überblick über den Gang der Entwicklung S. 43 ff.

[2] Thomas Netter Waldensis z. B. stellt in seinem Doctrinale antiquitatum fidei (Venetiis 1581) den einzelnen Büchern allgemeine Sätze, « doctrinae » voran, die grundlegend und richtungweisend für die ganzen Ausführungen sind. Ebenso hat Johann Fisher in seiner Assertionis lutheranae confutatio zehn grundlegende Sätze, « doctrinae », für die einzuschlagende theologische Beweismethode an die Spitze gestellt. Jo. Fr. Pico de Mirandola hat seine theologische Erkenntnislehre in der Form von « theoremata » vorgelegt (De fide et ordine credendi theoremata XXVI, Argentoraci 1506).

[3] Albert Pighius, p. 5, widmet in seiner Schrift, Hierarchiae ecclesiasticae assertio (1544), das ganze erste Buch der theologischen Prinzipienlehre. Als « principia, ex quibus demonstrari possit, quid credere et observare debeamus in fide religioneque Christiana » zählt er die Heilige Schrift, die Traditionen, die Kirche, die Gesamtheit der Gläubigen und die Gesamtheit der kirchlichen Lehrer. — Eine Fortführung und einen weiteren Ausbau dieser Prinzipienlehre bedeutet Thomas Stapleton, Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria, Antwerpiae 1596.

Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik

Von Weihbischof Dr. Artur Michael LANDGRAF

Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib

(Schluss)

Die Fragen, die sich damit erheben, sind : 1. Sind die Getauften kraft der Taufe nicht lebendig ? 2. Ist jeder, der die *caritas* hat und so lebendig ist, Glied des Leibes Christi ? 3. Ist, wer die *caritas* nicht besitzt, nicht Glied des Leibes Christi ?

Die erste Frage scheint nach dem System Hugos dahin beantwortet werden zu müssen, daß die Getauften kraft der Taufe nicht lebendig sind. Er neigt nämlich der Meinung zu, daß wir kraft der Taufe — so wie auch schon in der Beschneidung des Alten Testamentes geschah — lediglich vom Verderben befreit, d. h. von der Sünde gereinigt werden, alles andere aber nicht aus der Taufe, sondern aus dem die Taufe heiligenden Leiden Christi stamme [1].

Vor der Beantwortung der zweiten Frage ist zu bemerken : Die zum Bereich des Anselm von Laon gehörigen *Sententiae Atrebatenses* zitieren die Autorität des hl. Augustinus für die Behauptung, daß zwar die Taufe außerhalb der Kirche ist, ein seliges Leben sich aber bloß innerhalb der Kirche findet [2]. Die Sentenzen des Cod. lat. 18 der Bibliothek von Vitry le François bringen einen Augustinustext, nach dem die von der Kirche Getrennten den Geist Gottes nicht haben [3]. Diese Sentenzen bringen noch den weiteren Text :

[1] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 6 c. 3. Rouen (1648) 623. — Man vgl. A. LANDGRAF, Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühscholastik. [Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aqu. et Religionis Catholicae.] Turin-Rom (1941) 30 f.

[2] O. LOTTIN, Les « Sententiae Atrebatenses ». Recherches de théologie ancienne et médiévale. 10. Louvain (1938) 348.

[3] Lib. 5 c. 152 (fol. 67) : *Am Rand :* CLII°. Quod segregati ab ecclesia non habent Spiritum Sanctum. — *Der Text :* Idem [Augustinus] in sermone de blasphemia in Spiritum Sanctum. Animalis autem homo non percipit ea, que sunt Spiritus Dei. Hunc Spiritum quod non habeant illi, qui sunt ab ecclesia segre-

Am Rand: Extra ecclesiam neminem vivificat Spiritus Sanctus et intra ecclesiam fictus non percipit eum. — *Der Text:* Aecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est salvator sui corporis. Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus Sanctus, quia, sicut dicit apostolus, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Non est autem particeps divine caritatis, qui hostis est unitatis. Non habent itaque Spiritum Sanctum, qui sunt extra ecclesiam. De illis quippe scriptum est: Qui se ipsos segregant animales Spiritum non habentes[1].

Die zweite Frage nun, nämlich, ob nach Hugo jeder, der die *caritas* hat und so lebendig ist, Glied des Leibes Christi ist, muß bejahend beantwortet werden, zumal da Hugo die *caritas* ausdrücklich als die *unitas ecclesiae* bezeichnet und zwar so, daß diese *unitas* die *caritas* und die *caritas* die *unitas* ist [2]. Die *caritas* ist also die Einheit der *Kirche* selber, ist, mit der Terminologie unserer heutigen Theologie gesagt, die Form, welche die Einheit der Kirche bedeutet. Sie ist aber damit nicht notwendig auch das, was uns, d. i. die Einzelnen, mit der Kirche verbindet, so daß sie Glieder der Kirche sind. Es könnte ja, *a priori* gesprochen, auch Glieder geben, die nicht an der Einheit der Kirche, wohl aber an der Kirche teilhaben. Zudem sehen wir bei anderen Autoren der Frühscholastik, daß sie aus der *caritas* gleichsam als Zweige aus der Wurzel die Anhänglichkeit an das Haupt und an die Glieder und die Mitarbeit mit den anderen Gliedern herauswachsen sehen. Außerdem unterscheidet Hugo ausdrücklich zwischen *unio* und *unitas*. So schreibt er in seiner Christologie: Verbum quippe, quod cum Patre

gati, Iudas apostolus apertissime declarat dicens: Qui seipsos segregant animales Spiritum non habentes.

[1] Fol. 90*v*.

[2] Summa de sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 13 c. 11. Rouen (1648) 673: In der Frage utrum caritas semel habita amittatur, die bejahend beantwortet wird, findet sich die folgende Diskussion: Ostendis integram tunicam Christi, quae scindi non potuit, etiam quando Christus pati potuit. Corpus Christi vulnerabatur et tamen tunica Christi non scindebatur. Magnum est, quod affers, si bene intelligas. Quid est enim tunica Christi nisi ecclesia Christi, et quid integritas tunicae nisi unitas ecclesiae. « Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum. » Quod unum? « Manete in dilectione mea. » Ergo caritas unitas est ecclesiae. Et dicit Scriptura: qui in unitate ecclesiae sunt, perire non possunt. Hoc est, quod dicere voluisti: qui in caritate sunt, perire non possunt. Sive caritatem sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est caritas et caritas unitas. Qui ergo in unitate ecclesiae sunt, semper in caritate sunt, et, qui in caritate sunt, perire omnino non possunt. Manifesta est veritas. Nemo fidelis contradicit. Nullus in caritate perire potest. Ibi perire non potest, sed inde exire et perire potest. Qui ibi manet, perditionem non timet. Caveat ipse, ne egrediatur foras. Intus positis perditio non est sicut iis, qui foris sunt, salus non est. Qui incipit exire, incipit perire. Cum autem foris positus ad caritatem revertitur, ad salutem paratur.

Deo unum erat per ineffabilem unitatem, cum homine assumpto unum factum est per admirabilem unionem. Unitas in natura, unio in persona. Cum Patre Deo unum in natura, non in persona ; cum homine assumpto unum in persona, non in natura. Quid magis unum quam unitas ? Quod unitate unum est, summe unum est [1].

Betreff der dritten Frage, ob nämlich, wer die *caritas* nicht besitzt, nicht Glied des Leibes der Kirche ist, ist es schwierig, sich über die Ansicht des Hugo in der Summa de sacramentis klar zu werden. Auf den ersten Anblick möchte es scheinen, als ob er einen solchen von der Kirche ausschlösse. Doch wir wollen seine Aufstellung genauer untersuchen, die er in die Worte faßt : Qui enim non habet Spiritum Christi non est membrum Christi. In corpore uno spiritus unus. Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum.

Hier wäre zuerst zu klären, was es bedeutet, *habere Spiritum Christi*. Kann ihn derjenige haben, der die *caritas* nicht besitzt ? Dem scheint nach Hugo so zu sein. Denn er sagt auch, daß David durch seine Sünde zwar die *caritas* verlor, aber daß der Geist Gottes nicht von ihm wich, sondern mit ihm war, um ihn zurückzuführen und in der Buße zu rechtfertigen ; daß er mit ihm war zur Hut, aber nicht in ihm zur Gerechtigkeit blieb [2].

[1] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 1 c. 12. Rouen (1648) 604. — Man vgl. auch Lib. 1 p. 12 c. 1 (ebenda 574) : Vocatus est Abraham unus ex multis : unitas principium unionis, ut ad sinum illius colligerentur quicumque post illum fide illi et devotione iungerentur.

[2] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 13 c. 12. Rouen (1648) 675 : Sed dicunt : Si David peccando caritatem amisit, quomodo ergo verum est, quod scriptum est de ipso, quod « spiritus Domini non recedebat a David ab eo die et deinceps ? » Si enim caritas recessit, quomodo spiritus Domini remansit ? Quasi vero spiritus Domini secundum multa alia remanere non potuerit, etiamsi secundum donum caritatis recesserit. Nonne et in illis sive cum illis remanet, quos cadentes custodit, ne pereant, quos tamen stantes non custodit, ne cadant ?... Sic itaque spiritus Domini non recessit a David, quia cum eo erat, ut abeuntem reduceret et poenitentem iustificaret et forte cum eo erat, sed in eo non erat. Cum eo erat ad custodiam, sed in eo non erat ad iustitiam. Non enim tunc iustus erat David, quando in tam gravi peccato prostratus erat, neque ad eum tunc pertinuit, quod scriptum est : « Iustus in die septies cadit et tamen iusti nomen non amittit. » Propter hoc igitur Spiritus Dei, etsi cum David tunc erat, ut peccando non periret, nullatenus tamen sic erat, ut damnabiliter non peccaret. — Man hat auch später zwischen verschiedenen Arten der Einwohnung Gottes unterschieden. Man vgl. z. B. Petrus Cantor, Psalmenkommentar, zu Ps. 25, 8 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 23) : Quidam enim sunt, in quibus videtur Deus habitare per aliquam gratiam, quam habent, ut per facundiam, mansuetudinem et huiusmodi. Hi tamen non sunt habitatio glorie Dei, quia sibi bona sua, et non gratie vel glorie Dei ascribunt. Ideoque nec Deus habitat in eis gloriose et in opinione hominum. Vel aliter, ut quilibet fidelis dicatur domus Dei, sic.

Wenn man nun bedenkt, daß von Hugo als Aufgabe des Heiligen Geistes bei der Wiederherstellung des Menschen genannt wird, uns das Licht der Erkenntnis und die Flamme der Liebe zu geben, die Gesamtaufgabe des Heiligen Geistes aber mit der vom menschlichen Geist durch das Haupt geschehenden Belebung verglichen wird [1], dann hat man Grund zur Annahme, daß als *vivus* an der oben genannten Stelle auch schon derjenige gemeint ist, der den Glauben besitzt, durch den er eben schon der Kirche verbunden ist. Darf man doch auch die Kinder, die im Alten Testament beschnitten waren, wenn auch nicht einfachhin zu den Lebenden, so doch auch nicht zu den Toten zählen. So wird es erklärlich, daß Hugo, wo er von den Gliedern der Kirche im allgemeinen spricht, sie nie als diejenigen bezeichnet, welche die *caritas* besitzen, sondern als diejenigen, die im Leib sind wegen des einen Geistes und des einen Glaubens [2].

Dazu kommt, daß Hugo diejenigen Christen nennt, die am Geist Christi teilhaben und Glieder Christi sind [3], dabei aber doch von einer Unterscheidung der wahren Christen, die beim Gericht zur Rechten stehen werden, von den anderen Christen weiß, die dann zur Linken ihren Platz finden [4].

[1] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 2 c. 1. Rouen (1648) 606: Propterea Spiritus in igne datus est, ut lumen haberet et flammam: lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem. Porro sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic Spiritus Sanctus per Christum venit ad christianos.

[2] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 2 c. 2. Rouen (1648) 606: Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata. Huius corporis membra singuli quique fidelium existunt, omnes corpus unum propter Spiritum unum et fidem unam ... Quisquis ergo donum gratiae [*gemeint sind die* gratiae gratis datae *unserer heutigen Theologie, von denen Paulus Rom. 12, 6-8 spricht*] Dei percipere meruit, sciat non ad se solum pertinere, quod habet, etiam si solus habet. Hac itaque similitudine ecclesia sancta, id est universitas fidelium, corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi, quem accepit, cuius participatio in homine designatur, quando a Christo christianus appellatur. Hoc itaque nomen signat membra Christi participantia Spiritum Christi, ut ab uncto sit unctus, quia a Christo dicitur christianus. Christus quippe unctus interpretatur, illo videlicet oleo laetitiae, quod prae cunctis participibus suis secundum plenitudinem accepit, et cunctis participibus suis quasi caput membris secundum participationem transfudit, « sicut unguentum in capite, quod descendit » a capite « in barbam » et deinde usque « in oram », hoc est in extremitatem vestimenti defluxit, ut ad totum efflueret et totum vivificaret. Quando ergo christianus efficeris, membrum Christi efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi. Quid est ergo ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum.

[3] Man vgl. die vorausgehende Anmerkung.

[4] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 2 c. 3. Rouen (1648) 606: Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo

Diese Gründe würden dafür sprechen, daß nach Hugo auch, wer die *caritas* nicht besitzt, irgendwie zum Leib Christi gehören kann.

Vielleicht ist es eine Reminiszenz aus Hugo, wo wir in den *Quaestiones super epistolas Pauli* in der Diskussion den Gedankengang finden: Non habet fidem, non habet Spiritum Christi: ergo non est membrum Christi nec ei dimissa sunt peccata [1]. Ganz eindeutig aber ist die Abhängigkeit von ihm in einem leider anonymen *Sermo*, der sich mit solchen des Petrus Manducator, Galterus [von St. Viktor], Petrus Lombardus, Magister Mauritius, Odo und des Magister Achardus zusammen im Cod. Paris. Nat. lat. 16461 findet. Man lese nur:

Per columbam intelligitur ecclesia. Ecclesia est corpus Christi. Spiritus Sanctus est Spiritus Christi. Congrue ergo Spiritus Sanctus in columba apparuit et non in alia specie, quia Spiritus Christi non est nisi in corpore Christi et solum corpus Christi vivit ex Spiritu Christi, sicut corpus meum solum vivit ex spiritu meo et corpus tuum vivit ex spiritu tuo. In corpore nil mortuum, extra nichil vivum invenitur. Ad cuius corporis unitatem nos invitat apostolus dicens: Solliciti estote servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. Unitatem vocat Spiritus illam unitatem, quam facit Spiritus in corpore Christi, quod est ecclesia, cuius unitatis vinculum est pax. Ad quam unitatem nos invitat dicens: unum corpus et unus spiritus, quasi dicat: Ideo unitatem Spiritus servare debemus, quia sumus unum corpus et unus Spiritus. Unum corpus cum proximo et unus Spiritus cum Deo. Unum corpus ad invicem subministrando, unus Spiritus volendo. Unum corpus sumus multorum membrorum adunatione, et unus Spiritus habitat in nobis [2].

Dieser Sermo dürfte dem WALTER VON ST. VIKTOR gehören; denn eine ausdrücklich einem G[alterus] zugeschriebene Predigt der gleichen Sammlung legt ganz ähnliche Gedankengänge vor: In diesem Leib ist nichts Totes, außerhalb desselben nichts Lebendiges. Denn, wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein Glied. Die nämlich allein,

latera corporis unius. Quasi enim ad sinistram sunt laici, qui vitae praesentis necessitati inserviunt ... Non ita dico ad sinistram, quemadmodum illi ad sinistram statuentur, quibus dicetur: « Ite maledicti, in ignem aeternum. » Absit a me, ut bonos laicos ibi statuere praesumam. Nam, qui boni erunt sive laici sive clerici, ibi non erunt, et qui mali erunt sive laici sive clerici, ibi erunt. Non ergo ad illam sinistram laicos christianos, qui veri christiani sunt, constituo, sed ad illam sinistram, de qua dicitur: « In dextera eius longaevitas vitae, in sinistra autem eius divitiae et gloria. » Quod enim ad sinistram in corpore est, de corpore est et bonum est, quamvis optimum non sit.

[1] In ep. ad Rom., q. 157 (SSL 175, 171).

[2] Fol. 137*v*.

die durch den Geist Gottes bewegt werden, die sind Söhne Gottes, Tempel des Heiligen Geistes, Erben Gottes, Miterben Christi [1].

Auch nach HUGUCCIO kann man außerhalb der Kirche nicht den Heiligen Geist, d. i. das Band der *caritas* haben [2].

Jedenfalls darf man bei der Darstellung der Lehre HUGOS nicht zu der Auskunft greifen, daß er den Begriff der *caritas* weiter gefaßt hätte, so daß auch die seiner Schule bekannte *caritas inchoata* darunter fiele [3]. Warnt er doch ausdrücklich davor, den *affectus pietatis*, den solche Sünder manchmal zu haben scheinen, wenn sie der Sünde zustimmen und doch gewissermaßen in der Sünde, die sie nicht aufgeben, dauernd einen Schmerz in sich tragen, mit dem Namen *caritas* oder *dilectio* zu bezeichnen [4].

Alle Unstimmigkeiten löst aber Hugo selber schließlich in seinem Traktat De arca Noe mystica, wo er zwischen denen unterscheidet, die in Ecclesia, aber nicht de Ecclesia sind, d. h. die zwar den Glauben, aber nicht die Werke haben, und denjenigen, die in Ecclesia und de Ecclesia sind, d. h. mit dem Glauben auch die guten Werke besitzen [5].

Vielleicht sind es durch Hugos Ausführungen angeregte Gedankengänge, die eine von J. B. Pitra dem ODO VON OURSCAMP zugeschriebene Quästio dazu führte, eine doppelte Gliedschaft *Christi* anzunehmen, so daß einer Glied wäre entweder deswegen, weil er von dem gleichen Geist lebt, von dem Christus lebt, oder auch deshalb, weil er noch innerhalb der Kirche weilt und an ihren Sakramenten teilhat, ohne von dem Geist zu leben, von dem Christus lebt, sondern im Gegenteil. Wie z. B. im menschlichen Körper Glied genannt wird, was vom Geist des ganzen Körpers beseelt wird, aber auch, was nicht lebt, sondern bloß

[1] Cod. Paris. Nat. lat. 16461 fol. 8*v* : In hoc ergo corpore nichil est mortuum, extra nichil vivum. Qui enim Spiritum Christi non habet, hic non est eius membrum. Hii enim soli, qui Spiritu Dei aguntur, hii sunt filii Dei, templum Spiritus Sancti, heredes Dei, coheredes Christi.

[2] Summa super decretum. Causa XXIIII (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 321) : Non tamen Spiritum Sanctum potest aliquis habere extra ecclesiam, « Spiritum », id est vinculum caritatis.

[3] Man vgl. A. LANDGRAF, Die Lehre der Frühscholastik von der knechtischen Furcht. Divus Thomas 15 (1937) 160-162.

[4] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 13 c. 12. Rouen (1648) 675 : De affectu vero pietatis, quem huiusmodi peccantes nonnumquam habere videntur, quando simul et peccare consentiunt et tamen quodammodo in peccato, quod non deserunt, dolore quodam affici non desistunt, cavendum tamen est omnino, ne caritatis sive dilectionis Dei nomine dignus existimetur.

[5] Cap. 5 (SSL 176, 690 CD). Man vgl. dazu S. 398-399 Anm. 4.

noch mit den anderen Gliedern im Zusammenhang ist, wie ein saftloser Arm oder Schenkel. Erst was vom Leib getrennt ist, wird nicht mehr Glied genannt [1]. Nach den Quästionen Odos sind diese saftlosen Glieder diejenigen, die in schweren Sünden sind und beharren, aber aus den gesagten Gründen noch in der Kirche und so Bürger sind [2].

Vielleicht geht diese Unterscheidung auf Texte zurück, wie denjenigen der *Glossa* (*ordinaria*) zum Johannesevangelium im Cod. Nr. E 19 (Nr. 108) der Seminarbibliothek von Brixen, den man auf Blatt 20*v* liest: Verba, quibus dixi manducare me, esse, manere in me et me in ipso. Ut autem, aliquis maneat in Christo ut membrum et Christus in ipso ut in templo, unitas facit. Unitas autem ex caritate est, caritas ex Spiritu. Ergo Spiritus est, qui vivificat compaginata membra, non separata.

Es paßt ganz in diesen Rahmen der Lehre Hugos, daß in der genannten dem Odo zugeschriebenen Quästionensammlung die Unmöglichkeit des Zusammenbestehens der *caritas* mit der schweren Sünde dargetan wird mit dem Hinweis, daß, wer die *caritas* hat, Glied *Christi* ist [3],

[1] Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis. J. B. Pitra, Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis. Altera Continuatio. Tom. II. Paris (1888) 150 und Cod. British Museum Harley. lat. 1762 fol. 123: Membrum Christi duobus modis dicitur aliquis, aut quia vivit eodem spiritu, quo Christus, aut quia in ecclesia adhuc est et sacramentis participat, non tamen vivit Spiritu, quo Christus, sed econtrario. Verbi gratia: in corpore hominis dicitur membrum, quod totius corporis spiritu vegetatur; dicitur iterum membrum, non quod vivat, sed quod adhuc dependens est et adhaerens aliis, ut brachium et crus aridum. Quod autem separatum est a corpore, iam non appellatur eius membrum. Similiter est in corpore Christi, quod est ecclesia. Persecutor [nämlich Paulus] nec hoc nec illo modo poterat dici tunc membrum Christi, quia nec vivebat tunc Spiritu Sancto nec sacramentis ecclesiae tunc participabat. — Die zum Bereich Odos gehörigen Quästionen des Cod. Vat. Reg. lat. 135 sprechen auf Blatt 97*v* nur von *templum Dei* und *membrum Dei*. Man lese: Ad hoc dicimus, quia templum Dei stricto modo dicuntur illi, quos Deus inhabitat per gratiam. Similiter membrum Dei, qui per unionem gratie uniuntur Christo et ecclesie. Et hoc convenit tantum bonis. Dicitur largius etiam templum vel membrum Dei participatione sacramentorum. Et hoc convenit etiam malis, qui in ecclesia sunt nomine non numine, corpore non mente, numero non merito. Membra enim putrida et arida sunt, adhuc corpori ecclesie [Ms. *hat* ecclesia] pendentia, sicut manus arida adhuc pendet corpori.

[2] J. B. Pitra, Analecta Novissima. Altera Continuatio. Tom. II. 173: Exactores igitur Christi [*beim Eucharistieempfang*] reliqui existentes in criminalibus et perseverantes exigentes corpus Christi, hi adhuc eius sunt, quia in ecclesia; sed arida membra sunt infra, ut alibi diximus.

[3] J. B. Pitra, Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis. Altera Continuatio. Tom. II. 103: Quod caritas et criminale non possunt esse in eodem, ita probatur: si quis habet caritatem, membrum Christi est; si quis habet criminale, membrum diaboli est. Sed impossibile est aliquem esse membrum Christi et diaboli: ergo impossibile est aliquem habere caritatem et criminale.

oder daß in der dem Odo nahestehenden zweiten *Quästionensammlung* des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes einfachhin behauptet wird, daß jeder Gute Glied der Kirche sei, aber nicht jeder Prädestinierte [1].

Schon vorher scheint ROBERT VON MELUN von Hugo von St. Viktor auszugehen, da er von zwei Arten spricht, auf die Christus Bräutigam und Haupt genannt wird : Bonorum *spiritualiter* de merito vite ; malorum, quamdiu in ecclesia sunt per sacramentorum participationem. Quo modo dicitur sponsus et caput etiam fatuarum virginum [2]. Dementsprechend kennt er neben der allgemeinen Begriffsbestimmung der Kirche als *convocatio fidelium* [3] die engere als die Menge aller, die an den Sakramenten der Kirche teilnehmen, unter denen sich auch morsche Glieder und Körner vermengt mit Spreu befinden, die in gewissem Sinn Glieder, aber morsche sind und die *im Körper* (*in corpore*), *aber nicht vom Körper* (*de corpore*) sind [4]. Dies übernehmen im Wortlaut die *Quaestiones super epistolas Pauli* [5].

Vielleicht meint das Gleiche der zum Bereich des Radulph von Laon gehörige *Paulinenkommentar* des Cod. lat. 241 der Bibliothek von Clermond-Ferrand, da er den Ausdruck *de corpore* wählt in dem Zusammenhang : Ideo debetis servare unitatem, quia ecclesia est unum corpus, *de quo* vos estis *secundum dilectionem* et sacramentorum perceptionem [6]. Er spricht denn auch von solchen, die Söhne der Kirche sind nicht nach dem

[1] Fol. 163*v* : Utrum omnis bonus sit membrum ecclesie. Ad hoc, quia omnis talis dignus est vita eterna. Contra hoc, quod quidam talium ad mortem predestinatus est. — Sic. — Utrum omnis predestinatus sit membrum ecclesie. Contra hoc, quod fornicatores et adulteri predestinati sunt. — Non.

[2] R. M. MARTIN, Oeuvres de Robert de Melun. Tome I. Questiones de divina pagina. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 13.] Louvain (1932) 28.

[3] R. M. MARTIN, Oeuvres de Robert de Melun. Tome II. Questiones [theologice] de epistolis Pauli. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 18.] Louvain (1938) 213.

[4] Ebenda, 215 und Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 118*v* : Vel ecclesia dicitur quandoque multitudo omnium sacramentis ecclesie participantium, in quibus sunt putrida membra et grana mixta cum paleis, que quodammodo membra, sed putrida sunt, et sunt in corpore, etsi non de corpore. Unde Joannes : « A nobis », inquit, « exierunt, sed non erant de nobis ».

[5] In ep. 1 ad Cor. q. 115 (SSL 175, 534). — Ähnlich schreiben sie hinsichtlich des *Christum induere :* Solutio : In Christo baptizari et Christum induere duobus modis intelligitur : vel sacramenti perceptione, quod commune est bonis et malis ; vel sanctificatione interiori et vitae conformitate, quod solis bonis convenit. — Ferner vgl. man In ep. 1 ad Cor. q. 116 (SSL 175, 535) : Solutio : Catholicus duobus modis dicitur, et qui catholice vivit vitam Christi imitando ; et catholicus dicitur, qui omnia credit credenda, sive habeat caritatem sive non.

[6] Zu Eph. 44 (fol. 85).

guten Leben, sondern nach dem Empfang der Sakramente [1]. Auch in der viel späteren *Sentenzenglosse* des Cod. Vat. Barb. lat. 608 findet man zum Text des Lombarden : Sed indubitanter tenendum est a bonis [corpus et sanguinem Christi] sumi non modo sacramentaliter [2] die Randglosse : id est boni non tantum verum corpus Christi accipiunt, sed sunt *de* unitate ecclesie [3]. Zu dem gleich nachher im Lombarden folgenden Gregoriustext : Est quidem in peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro et verus sanguis, sed essentia, non salubri efficientia [4] erscheint als Marginale : quia non propter hoc efficiuntur *de* unitate ecclesie [5]. Die gleiche Ausdrucksweise begegnet uns auch in den wohl dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen *Notule* super IIII sententiarum des Cod. Vat. Reg. lat. 411 [6].

Mit allem Bedacht aber sagt die Dekretensumme des Stephan von Tournai : Quidam sunt in corpore ecclesiae ut in corpore, per sacramenta scilicet et caritatem ut boni ; quidam in corpore non ut in corpore per sacramenta tantum ut mali [7]. Während nun die *Dekretglosse* des Cod. Bamberg. Can. 14 schreibt : vel dic : aliud esse de ecclesia, de illa, aliud esse in ecclesia [8], wiederholt die kanonistische Summa Lipsiensis [9] den Text des Stephan.

Der Johanneskommentar des Petrus Comestor scheint denjenigen, der die *caritas* besitzt, eo ipso zur Kirche zu zählen, so daß ein Mann wie Cornelius zwar *sacramentaliter* außerhalb, *spiritualiter* aber innerhalb der Kirche wäre [10]. Die bösen und guten Christen

[1] Zu Eph. 5, 6 (fol. 96) : Nemo vos seducat a vero intellectu, ut aliud teneatis, quam quod dico, inanibus verbis, id est a ratione veritatis vacuis. Inania verba sunt, quod quidam dicunt : si omnes fornicatores et avari dampnantur, tunc pauci salvi fient. Quod secundum eos non patietur misericordia. Quod veritas evangelica mane proclamat dicens : multi sunt vocati, pauci electi. Ne[c] debetis seduci ; nam propter illa inania verba veniet ultio divina in eos, qui, cum sint ecclesie, non sunt secundum bonam vitam, sed secundum sacramentorum perceptionem, tamen sunt diffidentie, id est de eis diffidendum est propter pravitatem vite.

[2] Sententiae, lib. 4 dist. 9 c. 2 n. 94. Quaracchi (1916) 794.

[3] Fol. 110.

[4] Sententiae, lib. 4 dist. 9 c. 2 n. 94. Quaracchi (1916) 794.

[5] Cod. Vat. Barbar. lat. 608 fol. 110.

[6] Fol. 70*v* : Spiritualiter manducare nichil aliud est quam effici de unitate ecclesie.

[7] Causa I q. 1 J. F. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani. Gießen (1891) 125.

[8] Fol. 155*v*.

[9] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 986 fol. 86*v* : In Christi corpore, quod est ecclesia, quidam sunt ut in corpore per sacramenta, per fidem et caritatem, ut boni. Quidam sunt in corpore non ut in corpore, sed per sacramenta tantum, ut mali.

[10] Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 5 : ... et sicut columba ramum olive, qui extra erat, ad archam detulit, sic ecclesia ramum fructuosum, id est virum iustum,

gehören hinsichtlich des Empfanges der Sakramente zur kirchlichen Einheit [1], die bösen jedoch bloß *numero, non merito* [2]. Sie sind *membra putrida in ecclesia* [3]. Schon damit erscheint, daß das Band, das mit der Kirche verknüpft, der Glaube ist ; eine Lehre, die Petrus Comestor auch ausdrücklich vorträgt [4].

Petrus Cantor gibt nun hier etwas Neues. Er unterscheidet Glied der Kirche und Glied Christi. Man kann Glied der Kirche *participatione sacramentorum* und so *membrum putridum* sein, ohne Glied Christi zu sein ; dieses wird man durch Glaube und Liebe. Es sei aber nicht notwendig, daß alle Glieder des Leibes Glieder des Hauptes seien [5]. Ob wir aber nun schon berechtigt sind, den Ausdruck *membrum Christi*, wo wir ihn *vor* dem Cantor finden, im strengen Sinn unterschieden vom *membrum ecclesiae* zu nehmen, ist mehr als fraglich. Es sei aber immer-

qui sacramentorum participatione manet extra sui unitatem, in unitatem suam recepit per caritatem. Ut Cornelius, licet extra esset sacramentaliter, tamen intus spiritualiter.

[1] Matthäuskommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 80*v*) zu Matth. 3 : Sic mali christiani et boni sunt de eadem origine, quia quantum ad sacramentorum perceptionem sunt de ecclesiastica unione.

[2] Markuskommentar, zu Mark. 1 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 119) : ... et eos, qui foris, id est malos, qui sunt de unione ecclesie, numero non merito esse iungendos.

[3] Sermones. Sermo 73 (SSL 171, 698) : Tempore vero falsorum fratrum, quod nunc agitur, dominatur spiritus caliginis, dum genimina viperarum latrant in visceribus, latera matris consentiunt, speciem quidem pietatis habentes operibus impietatis vacant ; nomen christianum confitentes vel profitentes, sed unitatem christianitatis, quantum in ipsis est, abrumpunt ; putrida membra in ecclesia, pro quorum putredine timendum est, ne pars sincera trahatur.

[4] Markuskommentar, zu Mark. 14 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 145) : « in fide », id est de unione ecclesie non est aliquis nisi per fidem. — Lukaskommentar, zu Luk. 22 (ebenda fol. 72) : ... sicut panis conficitur ex multis granis, sic ecclesia ex multis fidelium personis. — Johanneskommentar, zu Joh. 6 (ebenda fol. 12*v*) : Et hoc distat inter manducationem carnis Christi et alterius cibi, quia cum alius cibus ab homine commeditur, ipsi homini incorporatur. Sed, cum caro Christi ab homine manducatur, ipse homo carni dominice incorporatur. Hoc autem non est intelligendum de manducatione sacramentali, que fit in cornu altaris ; sed de spirituali, que est per fidem. Per quam scilicet spiritualem [*Ms. hat* corporalem] manducationem homo peccato mortuus Christo incorporatur, id est corpori eius, scilicet ecclesie unitur et statu (!) spiritu Christi vivificatur, sicut manus, quamdiu est de compage corporis, vivificatur spiritu, quo et cuncta membra. Sed postquam abscisa (!) est, iam non vivit.

[5] Kommentar zu Cantica, Prolog (Cod. Paris. Mazarin. lat. 178 fol. 41) : Materia sunt sponsus et sponsa, Christus et ecclesia. Sunt autem membra ecclesie participatione sacramentorum, que non sunt membra Christi, cum sint putrida. Fide enim et dilectione efficeris membrum eius, non autem necesse est, quod omnia membra corporis sint membra capitis.

hin darauf verwiesen, daß in dem fälschlich dem Haimo zugeschriebenen, aber erst um die Wende des 11. zum 12. Jahrhundert entstandenen Psalmenkommentar der Todsünder nicht mehr zu den Gliedern Christi gerechnet wird [1].

Es paßt ganz in den Rahmen der eben aufgeführten Lehre Cantors, daß nach ihm im vollen Sinn des Wortes den *membra meretricis*, d. i. den *fornicatores* die Gliedschaft Christi abgesprochen wird. Und obwohl der Cantor zugibt, daß sie *sacramentotenus* den Leib Christi essen, so verneint er doch, daß sie dies in Wahrheit tun, weil dies das Bleiben in Christus bedeutete [2].

Andererseits liest man wieder bei ihm: Christus scheine in der Gegenwart viele Glieder zu haben, die von ihm als *putrida* abgeschnitten werden. Wenn du also von Christus weichst oder durch Werk oder Wort bewirkst, daß einer weicht, verstümmelst du Christus und trennst Glieder von ihm ab. Wenn du aber einen vom schlechten Weg abbringst, gibst du Christus Glieder zurück [3]. Damit würden also doch die Sünder, d. h. die die caritas nicht haben, Glieder Christi — allerdings *membra putrida* — genannt [4]. So Glied Christi genommen, kann

[1] Zu Ps. 17 (SSL 116, 245 C): Sicut enim aliquis protegit aliquem in bello, ne vulneretur aliqua sagitta, sic Deus Christum protegit, ne eum etiam parva tentatio tangeret: et hic Christum cum omnibus membris accipimus. Quando enim vulnerantur sicut David in adulterio, tunc membra Christi non sunt.

[2] Paulinenkommentar, zu 1 Kor. 6, 15 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 180): « faciam membra meretricis », non serviam eius voluntati. « Absit ». Nota, quod ait: tollens. Non enim possunt esse simul membra Christi et meretricis. Non manent in Christo. Et quamvis sacramentotenus comedant corpus Christi, non tamen revera manducant. Quid enim sit non sacramentotenus, sed revera manducare, Dominus ostendit, cum ait: Qui manducat carnem meam, in me manet et ego in eo. Ergo revera corpus Christi manducare est in eo manere. Quod non faciunt, qui meretricis membra sunt. Et ideo membra Christi non sunt, nisi malum illud penitendo destituerint et ad hoc bonum reconciliatione redierint. Continuatio: Non faciam membra Christi membra meretricis. Quod utique fieret per fornicationem.

[3] Paulinenkommentar, zu Eph. 1, 23 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 203): Sed et multa in presenti videtur habere membra, que precidentur ab eo tanquam putrida. Unde: Cadent a latere tuo mille etc. Si ergo a Christo recedis vel opere vel verbo aliquem recedere facis, Christum truncas et ei membra amputas. Si autem avertis aliquem a via sua mala, Christo membra restituis.

[4] Damit geht zusammen, daß von einem eingeschobenen fremden Bruchstück diejenigen als die Kirche bezeichnet werden, die durch das Band des Glaubens der Hoffnung und der Liebe und durch die gegenseitig gleiche Betätigung verbunden sind, und dabei auch der Ton auf das Band der *caritas* gelegt wird. Man vgl. zu 1 Kor. 10, 17 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 182*v*): Et « sumus unum corpus » illius capitis, quod est Christus, per subministrationem operum

man verstehen, daß alle Gläubigen als zu Christus gehörig bezeichnet werden [1]. Und ebenso ist es richtig : Nicht alle sind aus uns durch die Verbindung der Liebe, wenn auch hinsichtlich des Teilnehmens an den Sakramenten [2]. Wenn die Bösen auch in vielen Geheimnissen in der Gemeinschaft sind — so in der Taufe, in der Lesung des Evangeliums, im körperlichen Zusammenweilen, in oberflächlichem Glauben, d. i. in der Feier des Tisches und dergl. — so sind sie doch nicht in der *caritas*, ohne welche das übrige unzureichend ist, und die der erste Charakter der christlichen Religion ist und der eigene Quell, an dem kein anderer teilhat [3]. Der Rebzweig, der keine Frucht bringt, ist im Leib Christi, d. i. in der Kirche *numero non merito, nomine non numine*, bloß durch Teilhaben an den Sakramenten, und der Landmann — d. i. der himmlische Vater — wird ihn beim Gericht entfernen oder auch die Prälaten schneiden ihn in der Gegenwart von der Kirche ab [4]. Umgekehrt

caritatis, id est omnes unum [fol. 183] sumus, una scilicet ecclesia, id est uniti in vinculo fidei, spei et caritatis et mutua operum exibitione. Tipice corpus Christi dicitur unus panis, et unum corpus ex multis membris componitur. Sic ecclesia Christi ex multis fidelibus caritate copulante connectitur. Es ist aber auch klar, daß, wo wie hier, der Ton auf die gegenseitige Hilfeleistung gelegt wird, der *caritas* ein besonderer Vorrang eingeräumt werden muß.

[1] Paulinenkommentar, zu 1 Kor. 12, 12 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 225) : « Ita etiam Christus », quasi ita est in Christo, ut hoc nomen Christus complectatur membra, quia omnes fideles sunt Christi.

[2] Kommentar zu den kanonischen Briefen, zu Joh. 2, 19 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 281*v*) : « quoniam non sunt omnes ex nobis » per coniunctionem caritatis, etsi quoad sacramentorum participationem.

[3] Psalmenkommentar, zu Ps. 54, 19 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 51*v*) : « erant mecum » palee cum granis, que pauca sunt. Quemadmodum enim grana et palee ex uno semine nascuntur, in uno agro una pluvia nutriuntur, eundem solem sustinent, sub eodem messore colliguntur, eadem trituratione utuntur, eamdem ventilationem expectant, sed non eumdem expositorem, nec in unum horreum intrant, et ita mali mecum sunt hic in multis sacramentis, in baptismo, in euangelii lectione, in conversatione corporali, in fide superficiali, scilicet in festorum celebratione et huiusmodi. Et licet in multis sint mecum, quia in sacramentis, tamen in paucis [*zwischen den Zeilen* (non) erant mecum fide, spe, caritate], immo nec in uno, scilicet in caritate, sine qua omnia predicta sunt insufficientia. Hic est primus caracter christiane religionis et fons proprius, cui non communicat alienus. Unde Dominus : in hoc cognoscetis, quia veri discipuli mei estis, si dilexeritis ad invicem me orantem.

[4] Glosule IIII^or evangeliorum collecte et excepte cum postillis super unum ex quatuor (Cod. Paris. Mazarin. lat. 280 fol. 104*v*) zu Joh. 15 : « Omnem palmitem », qui est « in me », id est in corpore meo, scilicet in ecclesia, numero non merito, nomine non numine, sed tantum sacramentorum participatione, « non ferentem », non facientem fructum boni operis, « tollet eum », ut agricola, in iudicio ; prelati quoque malos falce ex quo precidunt ab ecclesia in presenti.

— wenn nun schon, wer die *caritas* hat, auch die christliche Religion hat — ist, wer außerhalb der Kirche ist, von der Lepra der Sünde befleckt [1] und außer ihr kein Werk möglich, das fruchtbringend, d. i. verdienstlich wäre [2]. Wer sich von der Einheit des Glaubens und seiner Gesellschaft trennt, die im Haupt der römischen Kirche vollendet wird, kann nicht von seinen Sünden gelöst werden, noch in den Himmel eintreten [3].

Es heißt nun die Lehre des Cantors weiterführen, wenn die vierte *Quästionensammlung* des Cod. British Museum Royal 9 E XII die Frage, ob die Kirche *putrida membra* hat, bejaht und die weitere Frage, ob dieselben Glieder Christi seien, verneint [4]. Oder auch wenn eine *Quästion* des Cod. British Museum Harley lat. 3855 zugibt, daß viele Glieder der Kirche sind, ohne Glieder Christi zu sein, weil zur Kirche die Guten und die Bösen gehören, Glieder Christi aber nur die Guten sind [5].

In die gleiche Richtung paßt es, wenn die dem 12. Jahrhundert angehörige im Cod. lat. 95 der Leipziger Universitätsbibliothek erhaltene *anonyme Glosse zum 1. Johannesbrief* betont, daß derjenige gewissermaßen Jesus auflöst, der unter Vernachlässigung der *caritas* die Einheit verläßt, durch die der Leib Christi besteht [6]. Vielleicht gehört hieher auch bereits der im Bereich des Radulph von Laon stehende *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 657, wo er nachdrücklich betont: Christus ehrt, wer ein krankes Schaf, das den ganzen Schafstall verdirbt, von der Gemeinschaft der Kirche trennt. Wer nämlich in der Kirche einen offenkundig

[1] Jobkommentar (Cod. Paris. Mazarin. lat. 178 fol. 20*v*) : ... quia quicquid extra sinum est ecclesie, lepra peccati maculatur.

[2] Jobkommentar (Cod. Paris. Mazarin. lat. 178 fol. 40) : Hec domus est ecclesia, in qua vera offertur hostia, de qua nil extra fertur, ne sanctum canibus detur. In ea enim sola opus bonum fructuosum peragitur. Unde et mercedem denarii non nisi qui intra vineam laboraverunt, acceperunt. Hinc etiam aqua diluvii omnes, quos extra archam invenit, exstinxit.

[3] Glose IIII or euangeliorum collecte et excepte cum postillis super unum ex quatuor. Zu Matth. 16 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 279 fol. 164*v*) : Sed ideo Petrus eas [claves] specialiter accepit, ut omnes intelligant, quod quicumque se ab unitate fidei et societate eius, que consummatur in capite Romane ecclesie, separaverit, nec peccatis solvi nec celum potest ingredi.

[4] Fol. 239*v* : Item, queritur, an ecclesia habeat putrida membra. Quod constat. Numquid illa sunt membra Christi ? Non, secundum illud : tolles membra Christi et facies illa membra meretricis.

[5] Frage 29 (fol. 15*v*) : Nota, quod multi sunt membra ecclesie, non tamen sunt membra Christi. De ecclesia enim sunt boni et mali, membra Christi non sunt nisi boni.

[6] Fol. 45 : Ille Jhesum quodammodo solvit, qui caritatem negligens relinquit unitatem, per quam corpus Christi consistit.

Fehlerhaften duldet, zeigt damit gleichsam an, daß ein solcher Glied Christi werden könnte, wo doch nichts Unreines mit Christus verbunden werden kann. Wer dann ein *membrum putridum* von der Gemeinschaft der Kirche abschneidet, ehrt Christus, weil er zeigt, daß unter die Glieder Christi nichts Beflecktes eingereiht werden darf [1]. Auf die gleiche Grundlage dürfte sich auch eine Predigtsammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 13582 stützen, wo sie mahnt, daß wir bestrebt sein sollen, durch Fasten die Gaumenlust zurückzudrängen, durch Demut die eitle Ruhmsucht auszulöschen, durch freiwillige Armut den Geiz zu unterdrücken; denn so müßten wir unserm Haupt Christus folgen, so würden wir als Glieder des Leibes Christi uns ausweisen [2]. Aber hier haben wir keine klare Stellungnahme mehr, die wir auch sonst vermissen. So sagt eine als Ganzes irrtümlich dem Stephan Langton zugeschriebene Predigtsammlung des Cod. lat. 443 der Leipziger Universitätsbibliothek, daß die Glieder der Kirche die lebendigen Steine sind, d. i. die Gläubigen, die im Glauben bleiben [3].

Bei Stephan Langton selber finden wir die ganz allgemeine Bemerkung: Unde dicimus, quod caritate sumus et efficimur membra [4]. Er sagt aber auch: Wie im Stadium beim Wettlauf nur einer den Siegespreis erringt, so auch im geistlichen und christlichen Stadium nur derjenige, der in der Einheit der Kirche ist, aber nicht bloß in ihr ist dem Namen nach, sondern dem Namen und der Sache nach [5]. Schließlich liest man noch in seinen Quästionen: ... quia sicut illud corpus [quod traxit de virgine] est ex purissimis membris, ita unitas ecclesie constat ex puris fidelibus [6].

Nachdem eine *Quästion* aus der zu Langtons Reich gehörigen Sammlung des Cod. Erlangen. lat. 353 behauptet, daß der bereits vor

[1] Zu 2 Thess. 3, 6 (Cod. Paris. Nat. lat. 657 fol. 157): Christum enim honorificat, qui morbidam ovem totum ovile corrumpentem separat a consortio ecclesie. Qui enim in ecclesia vitiosum patitur apertum, indicat quasi tale posset effici membrum Christi, cum nichil immunditie possit Christo coniungi. Sed qui putridum membrum a consortio ecclesie recidit, honorat Christum, quia ostendit, in membris Christi nichil coinquinatum debere poni.

[2] Fol. 108*v*: Studeamus ieiunio gulam comprimere, humilitate vanam gloriam extinguere, paupertate spontanea avaritiam compescere. Sic enim sequi caput nostrum Christum habemus. Sic ipsius corporis ecclesie membra apparebimus.

[3] Sermo 82 (fol. 108*v*): Hec domus est sancta ecclesia; membra eius sunt vivi lapides, id est fideles in fide manentes.

[4] Paulinenkommentar, zu Rom. 12 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter Cod. a X 19 Seite 50).

[5] Zu 1 Kor. 9 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 76): Unde nota, quod sicut in aqua sive in stadio materiali, cum multi currant, unus solus accipit bravium, sic in stadio spirituali unus, scilicet qui est in unitate ecclesie. Unde et arca consummata est in uno cubitu (!), et, cum multi descenderunt in piscinam, unus sanabatur post aque motionem, sic et in stadio christiano unus. Sed oportet, quod non solum denominetur, immo denominetur, quia non sufficit esse de unitate ecclesie tantum nomine, sed nomine et re.

[6] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 238*v*.

der Taufe Gerechtfertigte durch die Taufe der Zahl der Gläubigen zugeschrieben und so durch die Taufe das, was vorher verborgen war, nämlich daß er Glied der Kirche sei, offenkundig werde, scheint der Verfasser die Meinung zu vertreten, daß jeder Gerechte wenigstens geheim zur Kirche gehöre [1].

Ganz spät lehrt dann wieder *Innozenz III.*, daß die sakramentale Ehe, — im Gegensatz zur geistlichen — die wesentlich an die Kirche knüpft, lediglich der Glaube schließt und daß der Unglaube dieses Band zerreißt [2]. Der *Johanneskommentar* des Cod. Bamberg. Bibl. 117 [3] bringt zu Joh. 15 die Glosse : Ecclesia habet multos palmites ; in se continet, qui sola fide herent, non tamen caritate pinguescunt [4].

Bei *Hervaeus von Bourg-Dieu* findet man nun die Feststellung : Credere in eum est credendo amare, credendo in eum ire et eius membris incorporari [5]. Sie ist AUGUSTINUS [6] entnommen und soll sich auch in den Sentenzen des PETRUS LOMBARDUS [7] und z. B. auch noch im Sentenzenkommentar des HUGO A S. CHARO [8] finden. ABAELARD kennt diese Sentenz und fordert entschieden zur Gliedschaft an der Kirche die Liebe über den Glauben hinaus, weil sonst auch die Dämonen und die Verworfenen Glieder der Kirche wären. Sagt er doch in seiner Expositio in epistolam Pauli ad Romanos : Tale quippe est credere in Deum, ut ait Augustinus super Joannem : « amare, credendo diligere, credendo tendere, ut membrum eius efficiatur. » Credunt itaque daemones quoque et reprobi Deum, credunt Deo, sed non in Deum, quia non diligunt nec diligendo se ei incorporant, id est ecclesiae, quae eius corpus est, per devotionem aggregant [9]. Dies übernimmt allem An-

[1] Fol. 75.

[2] De quadripartita specie nuptiarum (SSL 217, 934) : Licet autem quaelibet criminalis offensa spirituale coniugium, quod est inter Deum et animam, et impediat ad contrahendum et dirimat iam contractum, quia caritas non patitur habitare cum vitio, unde nemo potest « Deo servire et mammonae », sacramentale tamen coniugium, quod inter Christum est et ecclesiam, sola forte vel contrahendum impedit, vel contractum impedit vel dirimit infidelitas.

[3] Fol. 81.

[4] Der Johanneskommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 98 bietet auf fol. 119*v* den Text : Ecclesia multos in se continet, qui sola fide herent, non tamen caritate pinguescunt, sed qui vite plantati fuerunt.

[5] In ep. ad Rom. c. 4 (SSL 181, 646).

[6] Sermo de Symbolo (alias 181 De tempore) c. 1 (SSL 140, 1190) ; Enarrat. in Ps. 77 n. 8 (SSL 36, 988) ; In evangelium Johannis tr. 29 n. 6 (SSL 35, 630).

[7] Lib. 3 dist. 23 c. 4 n. 160. Quaracchi (1916) 657.

[8] In 3 dist. 23 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 157).

[9] Lib. 2 c. 4 (SSL 178, 840).

schein nach auch die *Abbreviation* seiner Expositio [1], in der allerdings das *membrum Dei* nicht ausdrücklich als *membrum ecclesiae* gedeutet wird. Abaelards Expositio symboli, quod dicitur apostolorum [2], tut dies ursprünglich auch nicht, sagt aber später bei Gelegenheit der Erklärung des credo in sanctam Ecclesiam : Wir gehören dem Petrus als dem Haupt, so wie wir Glieder Gottes sind. Man spricht von Gliedern der Kirche als des Leibes, dem sie gehören, aber von Gliedern Gottes allein als des Hauptes, dessen sie sind [3]. Auch im Cambridger Paulinenkommentar geschieht die Identifizierung zwischen *membrum ecclesiae* und *Dei* nicht. Doch hält er die Bemerkung für angezeigt, daß wir an Christus glauben müssen, d. i. Christus lieben und liebend anstreben, daß wir seine Glieder werden und daß an die katholische Kirche glauben nichts anderes sei als Christus lieben und liebend anstreben, daß wir Glieder seines Leibes werden, der die Kirche ist und in welchem Leib er selber das Haupt ist [4]. In seiner Erklärung zum Hebräerbrief behandelt der Cambridger Paulinenkommentar sodann ausführlich den Glauben

[1] C. 4. A. LANDGRAF, Petri Abaelardi Expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos Abbreviatio. Leopoli (1936) 29 f. : Aliud enim est credere Deum, scilicet esse, aliud Deo, id est « promissis verbis eius », quia vera sunt. Hec fides non iustificat ; hanc habent demones et reprobi homines. Aliud autem est credere in eum, quod est dicente Augustino super Johannem credendo amare, credendo diligere, credendo reddere, ut membrum eius efficiatur. — Man vgl. auch ZACHARIAS CHRYSOPOLITANUS, In unum ex quatuor. Lib. 3 c. 104 (SSL 186, 328) : Qui credit in eum, credit ei, sed non convertitur, quia daemones credunt ei, non in eum. Nos etiam credimus Petro et Paulo, sed non credimus in Petrum et Paulum. Quid est ergo in Deum credere ? Credendo in eum ire et eius membris incorporari.

[2] SSL 178, 621 : Credere vero in Deum est credendo eum diligere et sic eius membrum fieri vel esse ... In illum inquit potius quam illum vel illi. Illi quippe duo priores fidei modi, cum videlicet Deum vel Deo credimus, communes nobis sunt cum reprobis et cum ipsis etiam daemonibus. De quibus et beatus meminit Jacobus, quia « daemones credunt et contremiscunt » et « fides sine operibus mortua est ». Hic vero tertius credendi modus, quo videlicet in Deum creditur, solus inter reprobos discernit et electos.

[3] SSL 178, 628 : Vel Petri tanquam capitis sumus, sicut membra Dei existimus. Membra tamen ecclesiae tanquam corporis dicuntur, sed solius Dei tanquam capitis.

[4] Zu Rom. 3. A. LANDGRAF, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi. 1. In epistolam ad Romanos. [Publication in Mediaeval Studies 2.] Notre Dame, Indiana (1937) 45 : Sed credere in Deum est Deum diligere et diligendo ad hoc tendere, ut ei incorporetur, id est membrum illius efficiatur. Debemus et in Christum credere, id est Christum diligere et diligendo tendere, ut membra illius efficiamur. Dicitur etiam in simbolo in ecclesiam catholicam credere, quod non est aliud quam Christum amare et amando tendere, ut simus membra corporis eius, quod est ecclesia, cuius corporis ipse caput est.

des Teufels. Nach ihm glaubt der Teufel, ebenso wie wir, alles, was zu glauben ist, und das ist der katholische Glaube. Aber es glaubt nicht an Gott oder an Christus, wer ihm durch die Liebe nicht anhängt. Damit entsteht die Frage, ob der Teufel den katholischen Glauben hat [1]. In der Antwort beruft sich der Verfasser darauf, daß der *philosophus*, d. i. Abaelard, dies bejahe, weil der Teufel glaube, daß Gott ist, gelitten hat und das übrige, was zu glauben dem Menschen zum Heil nötig ist. Wer dies glaube, habe den katholischen Glauben. Auch die Heiden hätten diesen Glauben, den wir den katholischen nennen, gehabt, wenn sie auch nicht denjenigen besessen hätten, der zum Heil nötig sei [2]. Wenn der Teufel nun den katholischen Glauben hat, frage es sich, ob er als katholisch zu bezeichnen sei, da, wie derjenige, der die *albedo* hat, weiß ist, es auch scheine, daß derjenige, der den Glauben hat, als katholisch zu bezeichnen sei. Die Antwort wird dem *philosophus*, d. i. Abaelard, in den Mund gelegt : Katholisch nennen wir einzig einen heiligen und religiösen Menschen. Da also der Teufel der Religion vollständig entbehrt, wird er keineswegs als katholisch bezeichnet werden, wie auch seine Glieder nicht, mögen sie auch den katholischen Glauben haben [3]. Es dürfte wohl im Sinn Abaelards und damit auch von der Gliedschaft der Kirche zu verstehen sein, wenn MAGISTER OMNEBENE schreibt : Wenn einer am Sakrament der Taufe nicht teilhat und die

[1] Cambridge, Trinity College, Ms. Nr. 37 (Cod. B I 39) fol. 179*v* (zu Hebr. 11, 31) : Credit itaque diabolus omnis eque sicut et nos, que credenda sunt, que fides catholica est. Sed tamen in Deum vel in Christum non credit, qui ei per amorem non coheret. Queritur ergo, an fidem habeat catholicam.

[2] Ebenda : Ita, inquit, cum credat Deum esse, passum esse et cetera, que homini ad salutem credi necessarium est, quorum quodlibet qui credit fidem habet catholicam. Gentiles quoque hanc fidem, quam nos dicimus catholicam, habuerunt, etsi eam non habuerint, que ad salutem necessaria est. Sicuti Cornelius, qui unum Deum credidit trinum et unum, quemadmodum philosophi gentium, quod sua investigaverunt ratione de humanatione Verbi nichil intelligentes, que humane rationi consentanea non erat. De quibus dicit apostolus, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis, id est quod de Deo ratione investigari potuit, non solum illis manifestum est, sed et aliis per illos. Cornelius igitur fidem, quam nos habemus, habuit catholicam, pro cuius fide exaudite sunt sue ad Deum elemosine. Et pro dilectione, quam habuit, quicquid credi de Deo necessarium est, meruit per Petrum sibi revelari.

[3] Ebenda (fol. 179*v*) : Cum itaque diabolus fidem catholicam haberet, queritur, an catholicus dicendus sit, cum, quemadmodum, qui albedinem habet, albus est, eodem modo videatur, ut qui fidem habet catholicam, dicatur catholicus. Philosophus : Catholicum, inquit, non dicimus nisi sanctum et hominem religiosum. Unde, cum diabolus religione omnino careat, nequaquam catholicus dicetur, sicut nec membra ipsius, licet et fidem habeant catholicam.

caritas nicht besitzt, ist er nicht Glied Gottes [1]. Zudem scheint er die Ansicht zu teilen, daß, wer die *caritas* besitzt, dadurch ohne weiteres Glied Christi ist [2]. Schließlich sagt noch ROBERT VON MELUN, daß einige in Abrede stellen, daß die Schlechten die *fides catholica* hätten, da dieselbe die *fides operans per caritatem* sei. Da hier, anscheinend von diesen *quidam*, auch der Einwand erhoben wird, daß, wer den katholischen Glauben habe, auch katholisch sei, sieht sich Robert zu der Feststellung veranlaßt, daß katholisch sowohl derjenige genannt werde, der ein katholisches Leben führe und zu den Gliedern Christi gehöre, dessen Leben er nachahme, aber auch derjenige, der den katholischen Glauben im Glauben, aber nicht im Tun und Lieben habe. Und in dieser zweiten Weise könne auch der Teufel katholisch genannt werden. In der ersten Weise aber könne man nicht sagen, daß der Teufel oder ein schlechter Mensch den katholischen Glauben habe oder katholisch sei [3]

Der zum Bereich des Robert von Melun gehörige *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 scheint anzunehmen, daß, wer des Heiles würdig ist, auch Glied Christi sei [4]. Auch erklärt er das

[1] Sentenzen (München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 1) : Si sacramento baptismi non participat et caritatem non habet, membrum Dei non est.

[2] Wenigstens taucht diese Behauptung öfter in der Diskussion auf, ohne daß sie einmal widerlegt würde (München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 47).

[3] R. M. MARTIN, Oeuvres de Robert de Melun. Tome II. Questiones [theologice] de epistolis Pauli. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 18.] Louvain (1938) 215 : Catholica [fides] autem haberi potest absque caritate. Quare a malis. Quod negant quidam. Est enim, ut dicunt, fides catholica « fides operans per dilectionem » . . . Sed et dicunt absurdum esse, si dicatur, quod demones catholicam habeant fidem. Nam et videtur, quod, quicumque fidem habet catholicam, catholicus sit. Catholicus autem dupliciter dicitur, quia et ille, qui catholice vivit, id est qui vitam habet catholicam, qui membrorum Christi est, cuius vitam imitatur, et ille, qui fidem habet catholicam credendo, etsi non operando vel diligendo. Et hoc modo diabolus etiam catholicus dici potest. Secundum autem alteram acceptionem neque catholicam fidem habere neque catholicus dicetur diabolus vel homo malus.

[4] Zu Rom. (fol. 150) : Item illi, quibus dimittebatur originale peccatum per circumcisionem nec habebant actuale, nonne fiebant digni salute et ita membra Christi, et, si membra Christi, nonne Spiritu Christi vivificabantur ? Et sic fiebant templum Spiritus Sancti et sic per circumcisionem accipiebant Spiritum Sanctum, et sic ex lege erat iustitia, quod negat apostolus. — Ad quod potest dici, quia illi, quibus dimittebatur originale peccatum nec habebant actuale, digni erant salute non solum pro eo, quod habebant, sed potius pro eo, quod habituri erant per gratiam Christi. Reatus enim originalis peccati non sic dimittebatur, ut omnino nullus esset, sed ut sustentaretur usque ad Christum, qui eum penitus tolleret et eos meritorum suorum participes faceret, ad quem pertinebant per

Glauben an Gott, das er allem Anschein nach mit dem Glauben an Christus gleichsetzt, so : es ist ihm (Gott und wohl auch Christus) anhängen und durch den Glauben sein Glied werden [1].

Wir sahen, daß als das, was zum Katholiken macht, der katholische Glaube genommen wird, der nicht demjenigen des Teufels gleichgesetzt werden darf ; weshalb er denn nur der mit der *caritas* verknüpfte Glaube sein kann. Im 13. Jahrhundert nun findet man — um dies vorwegzunehmen —, die Erwägung, daß das Band, das die Einheit der streitenden Kirche ausmacht, das sein muß, was auch die Einheit der triumphierenden Kirche, in die ja die streitende übergeht, ausmacht. Und das sei eben die *caritas* [2].

Der Erwähnung ist wert, daß die Sentenzen des Magisters Omnebene auf eine Ansicht anspielen, nach der, wer die *caritas* besitzt, Glied Christi wäre, und darüber hinaus kein Glied Christi eine Todsünde hätte, weil es damit Glied des Teufels wäre [3]. Auch wird hier auf die weitere Behauptung hingewiesen, daß niemand Glied Christi sei, der in Zukunft einmal sündigen werde [4].

Auch im Psalmenkommentar des Petrus Lombardus kann man lesen : Die *caritas* oder Einheit der katholischen Kirche kann niemand teilen ; denn

circumcisionem. Unde, si membra Christi dicerentur, non pro eo, quod erant, sed pro eo, quod futuri erant.

[1] Zu Rom. (fol. 147*v*) : « Sed hec iustitia est per fidem Jhesu Christi. » Ergo omnes, qui habent fidem Jhesu Christi, iusti sunt ? Non. Non est enim iustitia ex qualibet fide, sed ex fide illa, que per dilectionem operatur, qua quis credit in Christum. Non enim omnis, qui fidem eius habet, credit in illum, quia aliud est credere Deum, quod est fides notitie ; aliud credere in eo, quod est fides confidentie ; aliud credere illi, quod est fides consentiendi ; aliud credere in illum, quod omnia comprehendit, fides scilicet, que per caritatem operatur. Hoc est enim credere in illum, illi per dilectionem adherere, credendo eius membrum effici.

[2] Man vgl. den zweiten anonymen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 95 (zu Rom. 12) : Queritur, quid est illud, per quod uniuntur membra cum capite, cum caput non habuerit spem neque fidem. — Responsio : Ecclesia militans fiet triumphans. Et ideo eadem est ecclesia et eadem unio. Unitas utique debet esse in ecclesia per id, quod ecclesie commune est militanti et triumphanti. Hec autem caritas est, que non evacuabitur. Alie autem virtutes evacuabuntur. Unde Ia Cor. XIII : Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hec, maior autem horum est caritas.

[3] München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 47 : Hier heißt es in der Diskussion der Frage *quid dimittat adultis accedentibus ad baptismum contrito corde et humiliato :* Videtur, quod nichil. Quia peccata omnia dimittuntur in caritate, et ex quo habet caritatem, est dignus vita eterna, quia ipse est singulis fons, cui non communicat alienus, et quod habet eam, membrum Christi est. Sed nullum membrum Christi habet mortale peccatum in se, quia, si mortale peccatum habet, et est membrum diaboli. Man vgl. auch fol. 55 und 56.

[4] München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 55 : Dicunt etiam, quod nullus sit membrum Christi, qui ulterius est peccaturus et caritatem non habet.

die *caritas ecclesiastica* wird nicht zerrissen, sondern sie wird durch das Los und die Gabe des Herrn manchen zuteil. Wer sie aber hat, ist sicher und niemand reißt ihn von der katholischen Kirche los; wenn er außerhalb anfängt, sie zu haben, wird er eingelassen, so wie der Olivenzweig von der Taube zur Arche getragen worden ist [1]. Dies gibt nur den Inhalt einer Sentenz wieder, die sich im wesentlichen auch im Psalmenkommentar Gilberts de la Porrée findet und dort von einer Randglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 12004 dem Anselm von Laon zugeschrieben wird [2].

Die anonyme *Summe* des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl statuiert nun, daß denjenigen, welche die katholische Gemeinschaft glauben, lieben und hoffen, diese Gemeinschaft insofern heilbringend ist, als sie kraft der Gemeinschaft der Kirche Vergebung derjenigen Sünden erlangen, die sie in dem Fall begehen, wo sie das pflichtmäßige Gute für schlecht halten und meiden oder das zu meidende Böse für gut halten und tuen [3]. Aber die katholische Gemeinschaft habe nicht die Kraft dazu, daß die Schuld, die einer sich entweder durch den Willen zur schlechten Handlung oder durch die Betätigung des schlechten Willens zuzieht, einem geschenkt werde, während das Verlangen zu sündigen noch in ihm bleibe. So geschehe es denn, daß denjenigen, deren Wille in der Lust zu sündigen beharre, die Gemeinschaft der Kirche nichts zur Verzeihung mitteile. Dieselbe sei nämlich bloß denjenigen heilsam, die in diesem Leben verdient hätten, daß sie ihnen nach diesem Leben heilsam sei. Daß ihnen die kirchliche Gemeinschaft zum Heil nütze, verdienten ja in diesem Leben diejenigen, die hier aufhörten, die Sünde zu lieben, und die im Willen, fernerhin niemals zu sündigen, beim Sterben befunden würden. In der Tat nützte die Gemein-

[1] Zu Ps. 21, 19 (SSL 191, 235): Haec est caritas vel unitas catholicae ecclesiae, quam nemo potest dividere. Non enim discerpitur caritas ecclesiastica, sed sorte et dono Dei quibusdam provenit. Qui vero hanc habet, securus est et nemo eum a catholica ecclesia movet, et si extra incipit eam habere, intromittitur, ut ramus olivae a columba delatus est ad arcam.

[2] Zu Ps. 21, 19 (Fol. 27): *Am Rand:* An *zu der Stelle:* « Et super vestem meam miserunt sortem. » Hec est tunica, de qua Johannes in evangelio, que erat inconsutilis desuper contexta per totum. Tunica est unitas caritatis ecclesie, quam nemo potest dividere, que desuper, id est a Deo contexta est. Hec sorte provenit uni, quia divina electione datur manentibus in unitate ecclesie. Qui hanc habet securus est. Nemo eum a catholica ecclesia movet. Et si extra ecclesiam incipit habere, intromittitur. Hic est enim ramus olive, quem columba portat in archam Noe, Spiritus Sanctus in ecclesiam.

[3] Fol. 55*v*. *Am Rand:* Audi *zu der Stelle:* Cum ergo bonum, quod agendum est, malum esse putatur et cavetur, vel malum, quod vitandum est, bonum esse putatur et agitur, siquidem hec vitiosa opinio ab origine habet, quod vitiosa est, per virtutem communionis ecclesie veniam impetrare meretur in his dumtaxat, qui huius communionis fide non carent, sicut cum non vitatur malum, quod vitari non potest, vel vitatur bonum, quod, cum fieri non possit, fieri debet, siquidem hec impotentia ab origine habet, quod vitiosa est, per elemosinas et orationes et sacrificium unicum ecclesie veniam in his quoque meretur, qui huius communionis fidem conservant. His etenim solum salutaris est ecclesie communio, qui hanc catholicam communionem credunt, diligunt et sperant.

schaft der Kirche uns, die wir glauben und sie lieben, und zwar in diesem Leben, indem wir durch sie aus jeder schlechten Gewohnheit herausgerissen und davor behütet würden, in die Fallstricke derselben zu geraten; dann auch im zukünftigen Leben, indem durch sie das Fegfeuer selber gemildert würde, schließlich auch nach der Auferstehung, indem die Unvollkommenen auf die Verherrlichung der Vollkommenen so stolz seien wie auch auf die eigene [1]. Wie nämlich die Liebe der Verdienste bewirkte, daß die Sünder durch die frommen Verdienste der Heiligen sich von den persönlichen Sünden bekehrten und daß in ihnen der Brand der unerlaubten Begierden gedämpft werde, so würde dort die Liebe des Lohnes bewirken, daß gewissermaßen die Verherrlichung der Niedrigeren so groß sei wie die der Höheren, dieweilen den Niedrigeren die höhere Seligkeit der Höheren so lieb sein würde wie die eigene. Auf andere Weise könnte nämlich jener Staat der Heiligen vor dem Brand des Neides nicht bewahrt werden, wenn nicht diese Hochherzigkeit der caritas alles in allen machen würde [2].

Interessant ist es noch, zu beobachten, was in der für uns in Betracht kommenden Literatur unter *Exkommunikation* verstanden wurde. Der porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 sah darin eine Trennung von der Gemeinschaft mit der Kirche, auf Grund deren der Exkommunizierte nicht teilhätte mit ihr weder am körperlichen Tisch noch am geistigen, d. i. am Altar. Außerdem werde er dem Satan übergeben, daß ihn dieser am Leib und auch in äußerlicher Verfolgung geißle, auf daß

[1] Fol. 55*v*: Superaddita [vitia] quoque per eiusdem virtutem communionis optinent, ut humiles, qui vere intelligunt, a prava consuetudine cuiuslibet iniqui operis non posse liberari quemppiam, nisi per solam gratiam, liberentur ab operatione iniqua, quibus prius conceditur, ut pravam in semetipsis odiant consuetudinem, deinde ut a prava quiescant operatione. Non enim ad hoc valet catholica communio, ut culpa, que contrahitur vel de voluntate prave operationis vel de operatione prave voluntatis, cuiquam donetur, dum peccandi in eo remanet affectus. Unde fit, ut his, quorum est in peccati delectatione perpetua voluntas, minime conferat ad veniam communio ecclesie. Hec enim illis solis est salutaris, qui, ut post hanc vitam illis salutaris esset, in hac vita meruerunt. Merentur siquidem in hac vita, ut eis proficiat ad salutem communio ecclesiastica, qui desinunt hic amare peccata et in voluntate numquam deinceps peccandi reperiuntur in extremis. Confert profecto ecclesie communio nobis credentibus et diligentibus eam tum in hac vita, dum per eam hic a prava qualibet eripimur consuetudine et ne in ipsius laqueos incidamus protegimur; tum etiam in futura, dum per eam ipsa purgatoria in [fol. 56]cendia mitigantur, tum etiam post resurrectionem, dum in altiori gloria perfectorum tantum gloriantur inperfecti, quantum et in propria.

[2] Fol. 56: Sicut enim hic facit caritas meritorum, ut piis sanctorum meritis a superadditis convertantur peccatores et mitigetur in ipsis desideriorum ardor illicitorum, ita ibi faciet caritas premiorum, ut tanta quodammodo sit gloria inferiorum, quanta erit superiorum, dum ab inferioribus tantum amabitur altior superiorum beatitudo, quantum propria. Aliter namque ab invidie ardore illa sanctorum civitas protegi non posset, nisi hec magnificentia caritatis faceret omnia in omnibus.

er dies als Sündenstrafe fühle und so seine Sünde erkenne und sich von ihr abkehre [1].

Der porretanische *Kommentar* zum 1. Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 geht noch weiter. Er verlangt, daß niemand so von der Kirche getrennt werde, daß er als Feind, d. i. als Ungläubiger angesehen werde. Wenn auch der Priester befehle, vom Verkehr mit einem solchen sich zu enthalten, so befehle er doch niemals, ihn als Feind zu betrachten und auch er selber betrachte ihn nicht als solchen. Darum würden die anderen, die glaubten, daß er ein Teufel sei und daß der Apostat ein Diener des Satans sei, so im Glauben Christi irren mit der Meinung, er sei der Verdammung verfallen. Eine solche Annahme wäre töricht. Denn wenn derjenige, der in der Exkommunikation weilt, stürbe und keinen Priester zum Beichten hätte, so sei er doch nicht als ein solcher zu betrachten, der verdammt werden müßte. Über seinen Geist dürfe nämlich niemand richten. Vielleicht habe er in Buße dem Hohen Priester, d. i. Christus die Sünde gebeichtet und wäre so, wo er außerhalb der Vereinigung dieser partikulären Kirche weilte, in der Vereinigung mit Christus, d. i. der allgemeinen Kirche Christi, die von Abel bis zum letzten Gerechten währte, und müßte so nicht verdammt werden [2].

Erwähnenswert ist hier auch die ebenfalls noch in die Porretanerschule hineinragende *Sentenzenglosse* des Cod. Paris. Mazarin. lat. 758, die bemerkt, daß denjenigen, die verdientermaßen exkommuniziert werden, die allgemeinen Gebete der Kirche nicht nützen, die im allgemeinen zu geschehen pflegen für die Kirche, d. i. für die Gläubigen der Kirche und zwar auch für diejenigen, welche die *fides informis* besitzen ; den ungerechter Weise Exkommunizierten, d. h. denjenigen, deren Verdienste eine Exkommunikation nicht forderten, würden solche Gebete nützen [3]. Diese

[1] Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 55) : « Tradere ». Nota, in excommunicando reum separari a communione ecclesie, ut non communicet cum ea in corporali nec in spirituali mensa, scilicet in altari. Preter hoc etiam traditur sathane, ut in corpore eum flagellet et in exteriorum persecutione, ut flagellatus sentiat hoc esse penam peccati, et sic peccatum cognoscens tandem resipiscat.

[2] Zu 1 Kor. 5, 2 (fol. 63) : Quare nullus umquam ita ab ecclesia separetur, quod inimicus, id est infidelis existimetur. Licet enim sacerdos a consortio eiusmodi precipiat aliis se abstinere, nullo tamen modo umquam precipiat eum reputare vel ipse reputet inimicum. Ideo enim alii potius eum esse diabolum et apostatam sathane credentes ministrum, sic in fide Christi errarent credentes illum dampnabilem esse, quod credere stultum est. Nam si ipse, [qui] est in ipsa excommunicatione, moriatur nec sacerdotem habeat, qui confiteatur, non ideo debet iudicari dampnandus. Spiritum enim eius nemo iudicet. Forsitan enim magno sacerdoti, id est Christo, ipse penitens confessus est peccatum, qui etsi preter communionem huius ecclesie particularis esset, forsitan in communione Christi, id est generalis ecclesie Christi, que est ab Abel usque ad ultimum iustum, erat constitutus et sic nec dampnandus.

[3] Fol. 163. Zu 4 dist. 18 findet sich hier die Glosse : Qui meritis exigentibus excommunicantur, non valent eis orationes ecclesie generales, que generaliter solent fieri pro ecclesia, id est pro ecclesie fidelibus habentibus etiam fidem

gleiche Glosse behandelt sodann auch eine Schwierigkeit in einer Art, die Licht auf die theologische Situation wirft: Aber hat nicht Christus am Kreuz für alle künftigen Guten gebetet? Jener Exkommunizierte wird gerade in Zukunft gut sein. So nützt ihm also das Gebet Christi, dazu nämlich, um die Gnade rascher zu haben. Somit können auch den Exkommunizierten die Fürbitten der Kirche nützen. Ferner betet die Kirche für die Häretiker und Schismatiker, die exkommuniziert sind und sie würde für dieselben nicht beten, wenn sie nicht glaubte, daß ihnen ihr Gebet nützte. Somit nützt ihnen das Gebet der Kirche. Aber umgekehrt, wenn sie verdorrte Glieder und auch nicht vom Leib Christi sind, wie nützt ihnen das, was dem Leib Christi nützt? [1] — Die Antwort lautet: Den namentlich Exkommunizierten nützen die Fürbitten der Kirche nicht und die Kirche soll für einen solchen nicht öffentlich beten. Vielleicht nützt ihnen aber das Gebet Christi [2].

Auch derjenige, der die Exkommunikation verdient hat, hat nach dem zum Bereich des Radulph von Laon gehörigen *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 567 noch an den Sakramenten und den unablässig in der Kirche geschehenden Gebeten teil, die ihn einmal zur Buße und Besserung des Lebens führen. Sobald aber das Urteil der Kirche gesprochen ist, hat er nichts mehr in der Kirche, da er der Gewalt des Teufels ausgeliefert ist [3].

informem; iniuste excommunicatis, id est meritis suis non exigentibus possunt prodesse orationes huiusmodi.

[1] Fol. 163: Sed nonne Christus in cruce oravit pro omnibus futuris bonis. Sed iste excommunicatus futurus est bonus. Sic ergo ei valet oratio Christi, scilicet ad citius habendam gratiam et sic possunt ei prodesse suffragia ecclesie. Item, ecclesia orat pro hereticis scismaticis, qui excommunicati sunt. Nec pro illis oraret, nisi crederet orationem suam illius profuturam. Sic ergo prodest illis oratio ecclesie. Sed econtra, cum membra [*Ms. hat* sacramenta] sint arrida nec de corpore Christi, quomodo prodest eis, quod prodest membris Christi.

[2] Fol. 163: Dicitur, quod nominatim excommunicatis non prosunt suffragia ecclesie nec debet ecclesia pro eo publice orare. Forte prodest eis oratio Christi.

[3] Zu Gal. (Cod. Paris. Nat. lat. 567 fol. 68*v*): Sed ego, quod meum est, facio, ense Sancti Spiritus eos ferio, a corpore Christi et sacramentis ecclesiasticis et orationibus ad salutem fidelium factis eos separo, ut nullum commodum habeant, quod fuerunt in Christo. Licet enim homines pro peccatis suis excommunicationem promeruissent et apud Deum iam sint anathema, tamen sacramenta, quibus intersunt, et orationes, que assidue fiunt in ecclesia, eis prosunt et aliquando eos ad penitentiam et vite correctionem ducunt. Sed postquam data est per eos iustitie sententia, iam nihil (!) habent in ecclesia, quoniam traditi sunt in potestatem diaboli, ut possit eos impellere ad multa scelera, ad que prius non potuit. — Man vgl. auch den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 657 fol. 27 (zu Rom): Sciendum, quia quotiens aliquis peccat, dat se diabolo. Sed tamen quandiu in ecclesia conversatur, per preces aliorum et per sacramenta ecclesie deterretur diabolus nec ita eum confidenter aggreditur. Sed postquam ab ecclesie sacramentis per excommunicationem alienatur, tunc ultra hoc, quam datus erat, diabolo traditur, ut eum morbis afficiat vel in maiora peccata detrudat. Hanc potestatem dicitur apostolus habuisse, ut quicumque ab eo excommunicaretur statim a diabolo vexaretur.

Nach PETRUS CANTOR ist allem Anschein nach für den Gewinn der Fürbitten der Kirche und die Bestattung auf dem Friedhof die Zugehörigkeit zum Leib der Kirche wenigstens *quantum ad sacramenta* die Voraussetzung[1].

Was man zu seiner Zeit über die Verhaftung der schweren Sünder gegenüber der Kirche dachte, tut ROBERT COURSON in seiner Summe dar: Quicumque committit peccatum mortale in proximum, offendit Deum [fol. 24], ecclesiam et proximum et ideo ligatur multiplici vinculo: Duobus vinculis erga Deum, quia tenetur vinculo pene et culpe; erga ecclesiam uno vinculo, scilicet satisfactionis; erga proximum duplici vinculo: uno satisfactionis; nam sicut ecclesie tenetur satisfacere ieiunando, elemosinas dando ad arbitrium sacerdotis, ita tenetur proximo dimittere rancorem, et, si perfectus est, ei remittere etiam signa rancoris, ut det ei osculum et dicat ei: ave. Si imperfectus est, sufficit, si ei remittat rancorem in corde iuxta illud: si offers munus tuum ante vel ad altare et frater tuus habet aliquid adversus te, relinque ibi munus tuum et vade et reconciliare fratri tuo, et quamvis suo modo liget peccatum mortale, ut diximus, nichilominus ligat suo modo excommunicatio, quia, preter ligationem peccati, excommunicatio arcet peccatorem ab ingressu ecclesie et a communione fratrum et a perceptione sacramentorum. Verum magis elongatur ab ecclesia per excommunicationem quam sine excommunicatione[2].

Schließlich lesen wir im Sentenzenkommentar des HUGO A S. CHARO: Duplex est excommunicatio: una est a communione et numero fidelium separatio: hec fit per sententiam; hec potest esse sine peccato illius, qui excommunicatur. Alia est a communione, id est a participatione suffragiorum ecclesie separatio; hec fit per quodlibet mortale peccatum. Tertia est, que prohibet participationem sacramentorum, que dicitur minor excommunicatio, ut quando quis scienter cum excommunicato participat; que, etsi parva est, tamen multum est cavenda, quia plures dicunt, quod est mortale peccatum[3].

Wir hatten es auch hier mit einer Frage zu tun, die nicht konsequent untersucht wurde. Daraus erklärt es sich, daß Texte, die den Sünder vom Leib Christi trennen, und solche, die ihn darin verbleiben lassen, lange Zeit undiskutiert neben einander herlaufen, und daß auch Texte, welche die Gliedschaft auf den Glauben zurückführen, das Beharren anderer nicht behindern, welche als Band die Liebe bezeichnen. Beide Gruppen werden so zu einer Selbstverständlichkeit, daß dort, wo die Spekulation sich der einen oder anderen anschließt, dies eigentlich nie mit einer sich von der anderen scheidenden Geste geschieht. Beide Gruppen sind schließlich in ihrem Nebeneinander eine solche Selbstver-

[1] Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 5*v*): Aut etiam numquid subvenietur ei per suffragia ecclesie aut in cimiterio locabitur, cum non fuerit de corpore ecclesie quantum ad sacramenta?

[2] Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247 fol. 23*v* f.

[3] In 4 Sententiarum (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 243*v*).

ständlichkeit, daß man sich bestrebt, sie durch eine Brücke zu verbinden, die vor allem in der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Zugehörigkeit zur Kirche oder dem Leib Christi besteht. Auch an eine Möglichkeit, den Begriff der Kirche verschiedentlich aufzufassen, wird gerührt.

Unter den energischeren und selbständigeren Versuchen ist derjenige des Hugo von St. Victor und des Robert von Melun zu nennen, das esse in corpore und das esse de corpore auseinander zu halten; nur das erste gehört dem Sünder zu. Interessant ist auch der Weg, den Petrus Cantor vor allem einschlägt, da er zwischen Glied Christi und Glied der Kirche scheidet.

Doch läßt sich trotz der verschiedensten Anläufe keine kontinuierliche Entwicklung der spekulativen Durchdringung feststellen. Weder einem Hugo von St. Viktor, noch einem Gilbert de la Porrée, noch auch einem Abaelard gelang es, der Nachzeit sein Gepräge aufzuzwingen, sosehr sie auch innerhalb ihrer eigenen Schulen Nachläufer fanden.

So hat denn die Lehre der Frühscholastik in dieser Frage etwas Unfertiges an sich, sie stellt aber immerhin ein gewaltiges Arsenal von Gedanken zur Verfügung, das ein Größerer zur endgültigen Form und Synthese bringen konnte.

Häretiker und Gliedschaft der Kirche

Hieronymus betont einfachhin, daß die Kirche und damit der Leib Christi sich aus allen Gläubigen zusammensetzt [1], und umgekehrt, daß die Häretiker [2] nicht zur Kirche gehören, noch Christus zum

[1] Commentarii in epistolam ad Eph. Lib. 2 c. 5 (SSL 26, 568): Potest autem et aliter dici: Quoniam corpus Christi ecclesiae (!) est et ecclesia de cunctis credentibus congregatur, Paulus et Ephesii membra sunt corporis Christi, id est ecclesiae Christi.

[2] Hinsichtlich des Begriffes der Häresie in der Frühzeit vgl. man J. Brosch, Das Wesen der Häresie [Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie II.] Bonn (1936). — Hieronymus (Commentarii in ep. ad Titum c. 3 [SS L 26, 633]) erklärt: Haeresis graece ab electione dicitur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat, quod ei melius esse videatur. Philosophi quoque Stoici, Peripatetici, Academici, Epicuraei illius vel illius haereseos esse appellantur ... Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem discussionem ab ecclesia separetur; quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Ceterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab ecclesia recessisse videatur. — Ebenso Claudius von Turin, zu Tit. (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 178); Rabanus Maurus, Enarrationes in epistolas Pauli, Lib. 25, In ep. ad Tit. c. 3 (SSL 112, 690). Hinsichtlich des zweiten Teiles vgl. man Hervaeus von Bourg-Dieu, Commentaria in epistolas

Divi Pauli. In ep. ad Tit. c. 3 (SSL 181, 1503). Ferner vgl. man noch MARTIN VON LEON, Sermo IV, In natale Domini (SSL 208, 406). — ATTO VON VERCELLI, Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 1 (SSL 134, 295) : Inter haeresim et schisma hoc distat, quod haereticus proprie dicitur, qui in fide errat, schismaticus, qui in fraterna dilectione. Unde Origenes a quibusdam non haereticus dicitur, sed schismaticus, quia non in fide erravit, sed in quibusdam disputationibus sanctarum Scripturarum ; nam quasdam sententias longe aliter quam ecclesia catholica intellexit. — Nicht als *terminus technicus* erscheint *schisma* bei HAIMO, Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. ad Galat. c. 4 (SSL 117, 688) : Similiter in sancta ecclesia sunt multi, qui renascuntur in baptismate et qui filii videntur esse Abrahae ; sed quia opera non habent Abrahae sequendo varios errores diversaque schismata et variis criminibus se implicant, non merebantur cum electis haereditate patriae celestis frui. De istis talibus dicit Joannes evangelista : « De nobis exierunt, sed non erant ex nobis. » — Man lese aber auch HAIMO, In ep. ad Gal. c. 5 (SSL 117, 693) : « Sectae » sunt divisiones. Idem sunt et haereses. Dicuntur autem vel a secundo, id est dividendo, eo quod dividant se a communione aliorum, sicut haeretici faciebant, qui ab ecclesiae unitate se segregabant, de quibus Joannes dicit : « A nobis » exierunt, « sed non erant ex nobis ». Vel etiam a sequendo dicuntur sectae, sicut haereses ab eligendo vel haerendo ex eo, quod ex multis erroribus unum eligant et illum sequantur. — In der Schule Anselms von Laon findet man : Haereticus est, qui divine legis vel ignorantia vel contemptu captatus aut novi pertinax inventor erroris aut alieni sectator catholice unitati mavult adversari quam subici (Valenciennes, Cod. lat. 177 fol. 23*v* und Cod. Paris. Nat. lat. 16528 fol. 482). — O. LOTTIN, Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. Florilèges de Saint Amand. Recherches de théologie ancienne et médiévale. 11. Louvain (1939) 317 f. Man vgl. ähnlich auch Klagenfurt, Studienbibliothek, Perg. Hs. 30 fol. 16. — WILHELM VON CHAMPEAUX : Haeresis large dicitur quilibet pravus intellectus contra veritatem ... Haeresis stricte accepta est scienter veritatem impugnare. (G. LEFÈVRE, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux [Travaux et mémoires de l'Université de Lille. Tom. VI. Mémoire Nr. 20] Lille [1898] 54). — Die Quaestiones super epistolas Pauli schreiben In ep. 1 ad Cor. q. 110 (SSL 175, 533) : Haereticus proprie est, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae vel principatus sui causa falsas et novas et pravas sectas et a veritate alienas invenit, vel ab aliis inventas tenet, sequitur et defendit. Man vgl. dies schon auch bei PETRUS LOMBARDUS, Collectanea in epp. D. Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 11 (SSL 191, 1638) ; UDO, Sententiae (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 69). Über den Begriff der *haeresis* lese man ferner Allegoriae In Novum Testamentum, lib. 7 (SSL 175, 915) ; GUNTHERUS CISTERCIENSIS, De oratione, ieiunio et eleemosyna, lib. 2 c. 1 (SSL 212, 117 f.). Petrus Cantor schreibt in seinem Paulinenkommentar, zu Tit. 3, 11 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 231*v*) : Et dicitur hereticus potius ab electione quam ab heresi, id est divisione, quia scilicet sibi aliquid speciale elegit. In seiner Summa Abel liest man (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 228 fol. 95) : Hereticus, ut ait Augustinus, qui alicuius temporalis commodi et maxime glorie principatusque gratia falsas ac novas opiniones gignit vel sequitur. Item, Urbanus papa : Qui aliorum errorem defendit, multo dampnabilior est illo, qui errat, quia non solum errat, sed et aliis offendicula preparat et confirmat. Unde magister erroris est non tantum hereticus, sed etiam heresiarcha dicendus est. Hereses vocat sacra scriptura quandoque varias species ydolatrie, ut ibi : Gaude, Maria virgo, cunctas hereses sola interemisti. Per nativitatem autem Christi et per eius predicationem factum est, quod hodie penitus deleta est ydolatria neque est aliqua gens fere hodie, que non colat unum Deum.

Haupt hätten [1]; und zwar seien sie ausgeschlossen durch ihren eigenen Willen [2].

Ps. PRIMASIUS bezeichnet als außerhalb der Kirche stehend die Juden, Häretiker und Heiden [3]. Eine Feststellung, die man auch bei SEDULIUS SCOTUS findet [4]; und noch bei RUPERT VON DEUTZ kann man einfachhin lesen, daß die Häretiker Glieder des lebendigen Leibes der Kirche gewesen sind, aber nun des Lebens entbehren, weil sie vom Leib abgetrennt sind [5].

Wenn auch RABANUS MAURUS betont, daß bloß die Gläubigen Glieder der Gläubigen und die Christen Glieder der Christen sind [6], so trennt nach ihm doch nicht schon der verborgen gehaltene Unglaube von der Kirche [7]. Ebenso kennt HERVAEUS VON BOURG-DIEU Häretiker,

[1] Commentarii in ep. ad Eph. Lib. 3 c. 5 (SSL 26, 564): Sed videndum, ut quomodo in Christo et in ecclesia sancta coniunctio est, ita et in viro et in muliere sancta sit copula. Sicut autem non omnis congregatio haereticorum Christi ecclesia dici potest nec caput eorum Christus est, sic non omne matrimonium, quod non viro suo secundum Christi praecepta coniungitur, rite coniugium appellari potest, sed magis adulterium.

[2] Commentarii in ep. ad Tit. c. 3, 11 (SSL 26, 633): Quare autem post primam et secundam correptionem devitandus sit, reddit causas dicens: « quod subversus est eiusmodi et peccat, cum sit a semetipso damnatus ». Qui enim semel bisque correptus audito errore suo non vult corrigi, errare existimat corrigentem: et econtrario se ad pugnas et iurgia verborum parans eum vult lucrifacere, a quo docetur. Propterea vero a semetipso dicitur damnatus, quia fornicator, adulter, homicida et cetera vitia per sacerdotes de ecclesia propelluntur; haeretici autem in semetipsos sententiam ferunt suo arbitrio de ecclesia recedentes: quae recessio propriae conscientiae videtur esse damnatio.

[3] Commentarii in epp. S. Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 5 (SSL 68, 518): « Nam eos, qui foris sunt, Deus iudicabit. » Foris ecclesiam sunt iudaei, haeretici et gentiles.

[4] Zu 1 Kor. 5, 12 (SSL 103, 137).

[5] Commentarius in Joannem. Lib. 2 (SSL 169, 252); Nam palmites quidem sunt [haeretici], sed a vita praecisi. Membra fuerunt viventis corporis ecclesiae, sed vita carent, quia praecisa sunt a corpore.

[6] Enarrationes in epistolas Pauli. In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 112, 438): ... membra quippe alterutrum non sunt nisi fideles fidelium et christiani christianorum.

[7] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 112, 457): Unde bene adhuc subditur: « Et suscitatur falsiloquus adversus faciem meam contradicens mihi. » Etiam pacis suae tempore sancta ecclesia falsiloquium patitur, dum sunt in ea multi, qui de aeternitatis permissione diffidunt et tamen se fideles esse mentiuntur; qui dum praedicationi eius aperte contradicere non praesumunt, falsiloquium non contra faciem, sed quasi post dorsum patitur; sed cum malitiae tempus eruperit, is, qui nunc metuens derogat, ad contradicendum ante faciem venit, quia verbis fidei apertis vocibus obsistit. — Man vgl. auch in der unter den Werken des ATTO VON VERCELLI gedruckten Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. 2 ad Tim. c. 2 (SSL 134, 693): Erant enim illi Sadducaei, ex quorum radice erant Hymenaeus et Phyletus. De

die innerhalb der Kirche sind [1]; wobei er aber als Häretiker denjenigen nimmt, der um eines irdischen Vorteiles, vor allem um der Ehre und des Sichhervortuns willen falsche und neue Meinungen bezeugt oder hält [2]. Aber auch der außen stehende Häretiker kann nach ihm, ebenso wie der Jude oder Heide, als *quasimembrum* der Kirche genommen werden um der Hoffnung willen, daß er sich vielleicht durch die Barmherzigkeit Gottes bekehrt und sich unter den Heiligen einen ersten Platz verdient [3]. Doch spricht Hervaeus mit den Worten des hl. Hieronymus zu Tit. 3, 11 auch davon, daß die Häretiker durch ihren eigenen Willen und ihr eigenes Urteil sich von der Kirche trennen [4].

Die im Cod. lat. 95 der Leipziger Universitätsbibliothek erhaltene dem 12. Jahrhundert angehörige *Marginalglosse* zu den kanonischen Briefen verwendet eine in anderem Zusammenhang bei Robert von Melun auftretende Unterscheidung, da sie sagt, daß die geheimen Häretiker nicht *de corpore Christi*, wenn auch *in corpore*, seien, so wie die schlechten Säfte im Körper des Menschen, nicht aber *de substantia eius* seien. Auch nennt sie dieselben *putridi* [5].

Petrus der Lombarde verwertet hier die ihm sonst geläufigen Unter-

quorum prava sententia cum apostolus esset locutus, statim hoc subiecit, ut non esset mirabile in ecclesia esse homines dissentientes.

[1] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 11 (SSL 181, 930): Et semper prosunt haereses fidelibus. Ex his enim hominibus haeretici fiunt, qui etiam si essent in ecclesia, nihilominus errarent.

[2] In ep. 1 ad Cor. c. 11 (SSL 181, 930): Haereticus autem est, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia falsas opiniones ac novas vel gignit vel sequitur.

[3] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 181, 1254): Spe celestis haereditatis debes proximum tuum putare omnem hominem et antequam sit christianus. Non enim nosti, qualis futurus sit apud Deum, qui modo vel iudaeus est vel haereticus vel paganus. Forte enim per misericordiam Dei ita convertetur, ut inter sanctos primum locum habere mereatur. Et secundum hanc spem quasi membrum ecclesiae aestimari potest.

[4] In ep. ad Tit. c. 3 (SSL 181, 1503).

[5] Zu 1 Joh. 2, 19 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 95 fol. 40*v*): « Ex nobis prodierunt » etc. Quia antichristi erant, ideo prodierunt e nobis, quia manifestati heretici de consortio vestro sunt precisi; sed tamen notandum: non erant ex nobis, id est non erant de corpore Christi, quamvis essent in corpore Christi. Sunt enim in corpore Christi adhuc ita laborantes heretici sicut mali humores in corpore hominis [*Ms. hat* homines], non tamen de substantia eius. Et sicut corpus egri eiectis malis humoribus alleviatur, sic⟨ut⟩ corpus Christi precisis putridis magis roboratur. — Hier sei auch auf den porretanischen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 51 hingewiesen, wo es zu 1 Kor. heißt: Nota geminam unitatem esse ecclesie, alteram scilicet fidei, alteram scilicet pacis ecclesiastice. Quare et duplex est unitatis divisio et ea, que est unitatis fidei contracto usu nominis sola vocatur heresis, cum tamen heresis nomen posset

scheidungen : die Häretiker sind in der Kirche *corpore, non mente* [1], *nomine non numine, numero non merito* [2]. Die gleiche Unterscheidung läßt er auch hinsichtlich Ungläubiger gelten [3], und er kann auch umgekehrt einmal einfachhin sagen, daß die Häretiker sich von der Kirche trennen [4] oder *praeter ecclesiam* sind [5]. Hier wird, wohl gemerkt, immer von der Kirche gesprochen. Doch dürfte sie dabei auch als Leib Christi gemeint sein, denn nach dem Psalmenkommentar sind die Häretiker, weil sie an den Sakramenten teilhaben, aber nicht *in Christo* sind, *iuxta petram, id est iuxta Christum et non super petram* [6].

Nach PETRUS CANTOR trennt sich der Häretiker eher von der Kirche, als diese sich von ihm trennt ; nicht so aber die anderen Sünder, die in ihr bleiben, bis sie von ihr abgeschnitten werden [7]. Dennoch bezeichnet er die Häretiker als *putrida membra in ecclesia* [8].

esse cuiuslibet divisionis. Ea autem, que est divisio unitatis ecclesiastice pacis non contracto usu nominis sola vocatur scisma. Den gleichen Gedanken findet man in der Summe des Simon von Tournai (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 60) : Redditur : aliud est heresis, aliud scisma. Duo enim sunt, quibus compaginatur ecclesia : unitas fidei, unitas dilectionis. Cum unitas fidei rumpitur, heresis est, id est hereticus, qui eam rumpit aliud credendo quam ecclesia. Scisma vero est, cum rumpitur unitas dilectionis et scismaticus, qui eam rumpit recedendo a dilectione fraterna.

[1] Commentarium in Psalmos. Zu Ps. 3, 7 (SSL 191, 80) : dentes peccatorum contrivisti, id est omnes haereticos, qui sunt intus in ecclesia nobiscum corpore quidem, non mente.

[2] Zu Ps. 54, 20 (SSL 191, 514) : Redimet, dico, « ab his, qui appropinquant mihi », id est a christianis fictis, qui magis decipiunt quam aperti idololatrae. Appropinquant ergo nomine non numine, corpore non mente, numero non merito.

[3] Zu Ps. 79, 16 (SSL 191, 765) : Et quia talis est vinea, ergo « ut quid destruxisti maceriam eius », miratur, cur huic subtracta est Domini defensio. Sed hoc dicit de ecclesia non pro bonis, quia novit Dominus, qui sunt eius, sed pro infidelibus, qui sunt in ea nomine non numine, numero non merito.

[4] Zu Ps. 146, 11 (SSL 191, 1278) : . . . quia est et tabernaculum Dei, scilicet ecclesia, a qua se dividentes haeretici sibi tabernacula posuerunt. — Man vgl. auch zu Ps. 44, 17 (SSL 191, 446).

[5] Zu Ps. 115, 5 (SSL 191, 1031).

[6] Zu Ps. 141, 9 (SSL 191, 1239) : Et hoc est, quod ait : « iudices eorum », scilicet doctores haeretici, « absorpti sunt » a profundo vitiorum, entes « iuxta petram », id est iuxta Christum et non super petram, quia communicant sacramentis, non tamen in Christo sunt.

[7] Paulinenkommentar. Zu Tit. 3, 11 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 231*v*) : « Proprio iudicio condempnatus. » Proprio iudicio se condempnat, qui errorem suum laudat et veritatem vituperat. Hereticus enim prius se dividit ab ecclesia, quam illa a se dividat. Non si[c] de aliis peccatoribus. Manent enim in ea, quousque ab [*Ms. hat* ad] ipsa precidantur.

[8] Psalmenkommentar. Zu Ps. 10, 2 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 9*v*) : « [I]n Domino confido. » In hoc psalmo agit de hereticis, qui sunt putrida membra in ecclesia et catholicos ad putredinem suam attrahere nituntur.

Eine Predigtsammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 13582 spricht auch davon, daß es welche gebe, von denen es heiße, daß sie Christen seien, die es aber nicht seien, die den Namen Christi trügen und den Glauben nicht hätten, weil sie das, was sie mit Worten aufbauten, durch Werke zerstörten [1].

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die kanonistische *Summa Parisiensis* schreibt: Hereticorum alii occulti, alii manifesti. Manifestorum alii sunt infra ecclesiam, alii extra. Eorum, qui extra ecclesiam sunt, alii se ipsos precidunt ab ecclesia, alii iudicio ecclesie eiecti sunt. Item eorum, qui iudicio ecclesie precisi, alii simpliciter excommunicati, alii depositi et degradati [2].

Die Einwohnung Christi

Auch dem Problem der Einwohnung Christi wurde schon seit der Frühzeit ein Augenmerk zugewandt. Entsprechend dem Pauluswort Eph. 3, 17: Christum habitare per fidem in cordibus vestris läßt Ambrosiaster Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohnen, so daß, wenn wir den Glauben an ihn in unseren Herzen haben, wir ihn zu haben scheinen. Wir könnten also seiner Hilfe sicher sein, weil er uns nicht verläßt, sondern immer bei uns ist wegen des Glaubens an ihn, den er in uns erblickt. Denn da sein Geist, der auch derjenige des Vaters ist, uns deswegen gegeben wird, daß er an seiner statt uns sicher mache, wenn wir ihm zustimmen, und damit er uns das Verborgene eröffne, dürfen wir keinen Zweifel daran hegen, daß er durch denselben in uns wohne [3].

[1] Fol. 131*v*: Tantam reverentiam non deferunt unitati Sancte Ecclesie, qui christiani dicuntur esse et non sunt, qui Christi nomen habent et fidem non habent, quia quod verbis astruunt, operibus destruunt.

[2] Cod. Bamberg. Can. 36 fol. 26.

[3] Commentaria in XIII epistolas Pauli. In ep. ad Eph. c. 3 (SSL 17, 384): « In interiore homine Christum habitare per fidem in cordibus vestris. » In eo petit eos magis firmari, ut non ambigant, sed magis credant Christum habitare in se, quem non vident his oculis, ut Spiritus datus hoc eis per Dei donum infundat, ut certi sint de Christo, quod vivit et Filius Dei est et habitat per fidem in cordibus nostris, ut cum fidem eius habemus in cordibus nostris, ipsum habere videamur. Quod eo proficit, ut securi simus de auxiliis eius, quia non deserit nos, sed semper adest propter fidem suam, quam videt in nobis: quippe cum ideo Spiritus eius, qui et Dei Patris est, detur nobis, ut vice eius tutos praestet nos, si ei assentiamus, ut et occulta revelet; per quem utique ipsum in nobis habitare ambigere non debemus. Est enim hic alius paraclitus, inter quos perso-

Auch HIERONUMUS kommentiert diese Epheserstelle dahin, daß die Einwohnung Christi im vernünftigen Teil des Menschen und zwar durch den Glauben geschehe. Diese Einwohnung habe aber ihre Wurzel und ihr Fundament in der *caritas* [1]. Für die Erklärung dieser Einwohnung schlägt Hieronymus aber auch noch eine andere Lösung vor, die dahin geht, daß Christus die Weisheit, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden sei, und wer eben diese Tugenden habe, auch Christus in sich leben habe [2]. Während PELAGIUS sich mit der Redensart begnügt : Wo der innere Mensch durch den Glauben kräftig ist, dort wohnt Christus, und nicht dort, wo der äußere Mensch gemästet wird [3], und : In dem lebt Christus, in dem Christus

narum distantia est, non naturae ; quia et de eo accipit et a Deo procedit. In quibus enim naturae unitas est, invicem sui sunt ; unde dicit Dominus : « Omnia Patris mea sunt et mea omnia Patris. »

[1] Commentarii in epistolam ad Ephesios. Lib. 2 c. 3 (SSL 26, 521) : Non enim corporis vires, sed animae quaerimus : nec exteriorem, sed interiorem hominem cupimus roborari, ut postquam habitaverit Christus in interiore homine, in ipsius interioris hominis habitet principali, id est in cordibus nostris, nequaquam per cuncta eius membra discurrens, sed in rationabili eius habitans et in eo domicilium sedemque suam ponens. Hoc autem totum per fidem fiat et credamus in eum. [*Bis hieher findet sich dieser Text auch bei Claudius von Turin, zu Eph. — Cod. Vat. Reg. lat.* 98 *fol.* 137*v*]. Quamobrem ait « Habitare Christum in cordibus vestris ». Habitatio autem ista, quae per exordium fidei fabricetur, radicem et fundamentum in caritate habet, ut, quoniam Dei agricultura sumus, Dei aedificatio, omnia in caritate succrescant atque aedificentur.

[2] Commentarii in ep. ad Gal. Lib. 1 c. 2 (SSL 26, 370) : Vivit autem in eo Christus, sapientia, fortitudo, sermo, pax, gaudium ceteraeque virtutes : quas qui non habet, non potest dicere : « Vivit autem in me Christus. » — Man vgl. auch Commentarii in ep. ad Gal., lib. 2 c. 5 (SSL 26, 424) ; In ep. ad Eph. lib. 1 c. 1 (SSL 26, 480) ; ebenda (SSL 26, 488) : Porro Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater autem gloriae, ita intelligendus, ut quomodo Dominus noster Jesus Christus ipse est sermo, sapientia, veritas, pax, iustitia, fortitudo, ipse sit etiam gloria secundum illud, quod alibi dicitur : « Apparebit gloria Dei » ; et in omni pene veteri lege scriptum est super tabernaculum testimonii visam esse gloriam Dei. — In ep. ad Eph. lib. 2 c. 3 (SSL 26, 516) ; c. 4 (SSL 26, 538) : Discere autem Christum idipsum est, quod nosse virtutem ; et audire illum non differt ab eo, si diceret audire scientiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam et cetera, quibus Christus vocatur. — In ep. ad Eph. lib. 2 c. 6 (SSL 26, 577) : Si enim cingulum veritas est et lorica iustitia est, salvator autem et veritas et iustitia nominatur, nulli dubium, quin ipse et cingulum sit et lorica. — In ep. ad Tit., c. 2 (SSL 26, 611) ; In ep. ad Philem. (SSL 26, 651) : . . . et totum, quod Christus dicitur pro varietate causarum : sapientiam videlicet, iustitiam, continentiam, mansuetudinem, temperantiam, castitatem, has imprecatur Philemoni.

[3] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 3 (SSL 30, 868) : In interiori homine « Christum habitare per fidem in cordibus vestris ». Ubi interior homo per fidem robustus est, ibi habitat Christus, non ubi exterior saginatur.

die Tätigkeit und das Leben nährt [1], greift Ps. PRIMASIUS [2] wieder auf die zweite Erklärung des Hieronymus zurück, ohne sich aber deswegen an der Bemerkung hindern zu lassen, daß die Substanz Christi der Glaube genannt werde, weil der Glaube durch Christus gegeben werde oder sicher, weil er durch den Glauben in den Herzen der Gläubigen wohne [3]. Die zweite Erklärung des Hieronymus wird dann von SEDULIUS SCOTUS aufs stärkste ausgewertet [4], der Christus mit den Tugenden, vor allem der *sapientia, iustitia, sanctificatio, veritas*, aber auch mit *pax, gaudium*, und zwar denselben einzeln oder in ihrer Gesamtheit identifiziert. Dies soll im Sinn des Scotus nicht bloß eine Metapher sein ; denn wenn es bei ihm auch einmal heißt, daß Christus die Gerechtigkeit sei, weil in ihm Gott seine Versprechen erfüllt habe [5], so nennt er doch Christus auch die von Gott geborene Weisheit [6], oder unmittelbar die Weisheit Gottes [7], die Weisheit und den Ruhm des Vaters [8]. Wer Gott

[1] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. ad Gal. c. 2 (SSL 30, 847) : « Vivo autem non ego », vetus homo. « Vivit vero in me Christus. » In illo vivit Christus, in quo Christus vegetat actus et vitam.

[2] Commentaria in epistolas S. Pauli. In ep. ad Gal. c. 2 (SSL 68, 589) : « Vivo autem iam non ego. » Non vivit vetus homo ille, qui quondam vivebat in lege, qui persequebatur ecclesiam ; vivit autem in eo Christus, sapientia, fortitudo, sermo, pax, gaudium et ceterae virtutes, quas qui non habet, non potest dicere : Vivit autem in me Christus. Hoc autem totum sub una persona adversus Petrum de Petro disputat : « Vivit vero in me Christus. » In illo vivit Christus, in quo vivunt virtutes eius. Man vgl. auch In ep. ad Gal. c. 5 (SSL 68, 599) ; In ep. ad Col. c. 2 (SSL 68, 654) und In ep. ad Rom. c. 6 (SSL 68, 445).

[3] In ep. ad Hebr. c. 3 (SSL 68, 708) : Substantia autem Christi appellatur fides, vel quia ab illo datur, vel certe quia ipse per eam habitat in cordibus fidelium, iuxta quod idem apostolus alias dicit optando in interiore homine habitare Christum per fidem in cordibus vestris.

[4] Zu Rom. 1, 1 (SSL 103, 11) ; 6, 11 (SSL 103, 61 C) ; 6, 17 (SSL 103, 62 f. und Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 23*v*) ; 10, 3 (SSL 103, 96 A) ; 11, 34 (SSL 103, 108) ; 12, 5 (SSL 103, 112) : Quomodo autem corpus istud in Christo sit, id est in veritate et sapientia et iustitia et sanctificatione, quae omnia Christus est, saepe iam diximus. — Zu Rom. 13, 14 (SSL 103, 118) : « Sed induite vos Dominum Jesum Christum. » Frequenter diximus Christum sapientiam esse et iustitiam et sanctificationem et veritatem et omnes simul virtutes, quas utique, qui assumpserit, Christum dicitur induisse. Si enim haec omnia Christus, necessario qui haec habet, habet et Christum. — Zu Rom. 16, 27 (SSL 103, 127) ; zu 2 Kor. 3, 2 (SSL 103, 166) ; zu Eph. 1, 6 (SSL 103, 196) ; 1, 17 (SSL 103, 197) ; 1, 23 (SSL 103, 198) ; 3, 19 (SSL 103, 202) ; 4, 20 (SSL 103, 204) ; 4, 24 (SSL 103, 204) ; zu Kol. 3, 11 (SSL 103, 229) ; zu Tit. 1, 16 (SSL 103, 245).

[5] Zu Rom. 10, 3 (SSL 103, 96 A).

[6] Zu Rom. 16, 27 (SSL 103, 127).

[7] Zu 1 Kor. 1, 30 (SSL 103, 131) und zu 1 Kor. 2, 7 (SSL 103, 131).

[8] Zu Eph. 1, 17 (SSL 103, 197).

in Weisheit, in Frieden, in Gerechtigkeit, in Heiligkeit, was alles Christus sei, liebe, lebe darum in Christus Jesus [1]. Wenn es nun heiße, daß der Leib der Kirche in Christus sei, dann bedeute dies, er sei in Wahrheit, in Weisheit, in Gerechtigkeit, in Heiligkeit, was alles Christus sei [2]. Wer diese Tugenden habe, habe auch Christus [3]. Aus dem Umstand, daß Christus die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Tapferkeit ist, folgert Sedulius: Negatur per insipientiam sapientia, per mendacium veritas, per turpitudinem sanctitas, per imbecillitatem animi fortitudo. Et quotiescumque vincimur vitiis atque peccatis, toties Dominum negamus; ut econtrario quoties bene agimus, Dominum confitemur. Nec arbitrandum est in die iudicii illos tantum a Dei Filio denegandos, qui martyrio Christum negaverunt, sed per omnia opera, sermones, cogitationes Christum vel negatus negat vel confessus confitetur [4]. Die Fülle des Leibes Christi ist nach Scotus in der Kirche nicht zuletzt deshalb, weil die Gaben sich in ihrer Fülle bloß in allen Gliedern finden, während sie einzeln nur in den Einzelnen sind; denn im einen ist Gott die Gerechtigkeit, im andern die Keuschheit, im andern die Mäßigung [5]. Aber auch zur Gottesfülle werde man dadurch erfüllt, daß man die Fülle der Gaben Gottes habe [6]. Unter diesen Voraussetzungen ist es dann ganz klar, daß nach Sedulius Christus anziehen gleichbedeutend sei mit der Aufnahme der Tugenden der Weisheit, der Gerechtigkeit, Heiligung, Wahrheit, die alle Christus ist [7]. Doch bezeichnet er auch die Gnade des Glaubens als Kleid, so daß mit Christus bekleidet sind, die an Christus glauben [8].

Auch bei Claudius von Turin, der davon weiß, daß wir mit dem neuen Menschen Christus bekleidet werden durch den Glauben [9], kehrt die zweite hieronymianische Erklärung wieder [10], die sich auch noch bei

[1] Zu Rom. 6, 11 (SSL 103, 61 C).
[2] Zu Rom. 12, 5 (SSL 103, 112).
[3] Zu Rom. 13, 14 (SSL 103, 118).
[4] Zu Tit. 1, 16 (SSL 103, 245).
[5] Zu Eph. 1, 23 (SSL 103, 198).
[6] Zu Eph. 3, 19 (SSL 103, 202).
[7] Zu Rom. 13, 14 (SSL 103, 118).
[8] Zu Gal. 3, 26 (SSL 103, 188): ... praestante mediatoris fide, quam fidei gratiam nunc indumentum vocat, ut Christo induti sint, qui in Christum crediderunt ...
[9] Zu Kol. (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 170): Secundum hanc autem renovationem efficimur etiam filii Dei per baptismum Christi et induentes novum hominem Christum utique induimur per fidem.
[10] Zu Rom. (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 43*v*).

Rabanus Maurus hält [1]. Nach Rabanus wird Christus in den Herzen der Gläubigen geformt, wenn ihnen alle Geheimnisse eröffnet werden und ihnen das, was dunkel schien, deutlich wird [2]. Dies geschieht durch den Glauben [3], durch den Christus auch im Menschen wohnt [4].

Während wir noch bei Rabanus fanden, daß Christus all die genannten Tugenden ist, scheint sich bei Atto von Vercelli eine Schwenkung anzubahnen. Wo nämlich Rabanus die genannten Tugenden der Weisheit, Gerechtigkeit usw. mit Christus gleichsetzt, liest man bei Atto : Dominum Jesum nos monet induere, id est fidem, veritatem et cunctas virtutes, quae in Christo interpretantur [5]. Und noch einmal heißt es : Induite vos Dominum Jesum Christum, id est veritatem, iustitiam, pietatem etcetera, quae intelliguntur in Christo [6]. Man liest bei ihm aber auch noch : Et quare non vivat, subdit : « Vivit vero Christus in me », id est pietas, iustitia, bonitas etc. ; quia omnia ista Christus est et per hoc habitat in electis [7]. Oder auch : Novit enim Christum, qui novit sapientiam, prudentiam atque iustitiam et veritatem [8].

[1] Enarrationes in epistolas Pauli. Lib. 7, In ep. ad Rom. c. 12 (SSL 111 1546) ; In ep. ad Rom. c. 13 (SSL 111, 1572) ; Lib. 8, In ep. ad Rom. c. 15 (SSL 111, 1599) ; In ep. ad Rom. c. 16 (SSL 111, 1615) ; Lib. 9, In ep. 1 ad Cor. c. 1 (SSL 112, 20 f., 21) ; Lib. 14, In ep. ad Gal. c. 1 (SSL 112, 250) ; In ep. ad Gal. c. 2 (SSL 112, 280) ; Lib. 17, In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 112, 394) ; In ep. ad Eph. c. 2 (SSL 112, 404) ; Lib. 18, In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 112, 435) ; In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 112, 450, 456) ; In ep. ad Eph. c. 6 (SSL 112, 466, 474) ; Lib. 25, In ep. ad Tit. c. 1 (SSL 112, 673) ; Lib. 26, In ep. ad Philem. (SSL 112, 707). — Die bei Claudius auftretende Stelle, nach der wir durch den Glauben mit Christus bekleidet werden, findet sich bei Rabanus Lib. 20, In ep. ad Col. c. 3 (SSL 112, 536). Ferner vgl. man Lib. 18, In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 112, 436) : Christum enim induitur, qui per fidem renatus in Christo aemulus est vitae, quam tradidit Christus, ut iuxta Deum creatus videatur.

[2] Lib. 15. In ep. ad Gal. c. 4 (SSL 112, 327) : Formatur quoque Christus in corde credentium, cum omnia illis sacramenta panduntur et ea, quae obscura videbantur, perspicua fiunt.

[3] Lib. 15. In ep. ad Gal. c. 4 (SSL 112, 326) : Formatur autem Christus in credente per fidem in interore homine vocato in libertatem gratiae, miti et humili corde, non se iactante de operibus et meritis, quae nihil et nulla sunt, sed ab ipsa gratia aliquod meritum inchoante.

[4] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 112, 439) : Cum ipse sol [iustitiae et veritatis Christus] coeperit in homine habitare per fidem, non tantam in te videat iracundiam, quae nascitur, ut occidat sol super iracundiam tuam, id est deserat Christus mentem tuam, quia non vult habitare cum iracundia tua.

[5] Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Rom. (SSL 134, 264).

[6] In ep. ad Eph. c. 6 (SSL 134, 583).

[7] In ep. ad Gal. c. 2 (SSL 134, 512).

[8] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 134, 569). Man vgl. auch In ep. ad Rom. (SSL 134, 231) : Quia Christus Verbum Dei Patris ubique totus est, idcirco et

Haimo sodann deutet das Anziehen Christi bloß vom Aufnehmen der Tugenden, die *in* Christus sind [1]. In uns lebt Christus, bekommt von ihm den Sinn untergeschoben : Christus herrscht in uns und zwar durch den Glauben und alle Tugenden. Ferner sei Christus in uns gebildet, wenn er von uns so geglaubt werde, wie er geglaubt werden müsse [2].

Im wesentlichen das Gleiche meint auch Ps. Bruno, wo er mahnt, daß man seine Blöße bekleiden solle mit dem Glauben und den Tugenden, die auf diesen Glauben aufgebaut werden [3]. Christus lebt in mir, das bedeute : Ich selber bin Christus geworden durch Gleichförmigkeit und dadurch hätten wir das Guthandeln. Ich lebe Gott durch den Glauben, durch die Liebe usw. [4]. Der zum gleichen Bereich gehörige erste anonyme *Paulinenkommentar* des Cod. Bamberg. Bibl. 130 lehrt ebenfalls :

in ore tuo et in corde tuo : ipse enim et bene cogitandi et bene loquendi gratiam tribuit. Christus namque non solum Verbum est Dei Patris, sed etiam caritas et veritas et sapientia. Igitur sicut haec omnia, ita et Christus non loco, sed meritis continetur. — Man vgl. auch In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 134, 551). — Seine kurzen Angaben lassen ferner lediglich darauf schließen, daß Atto für die Einwohnung des Heiligen Geistes durch dessen Betätigung in uns ist. In ep. ad Rom. (SSL 134, 199) : Ideo subiunxit : « Si tamen Spiritus Dei habitat in vobis », id est si Spiritu Dei agitamini, si Spiritu Dei docemini. — Betreff der Einwohnung Gottes sagt Atto zu 2 Kor. 6, 16 (SSL 134, 450) : Ambulat ille et inhabitat in cordibus electorum, cum ab infidelitate ad fidem et per incrementa in virtutibus perficere facit.

[1] Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 117, 731) : Quod ergo dicit : « Induite armaturam Dei », tale est, acsi diceret : Induite Dominum Jesum Christum, id est omnes virtutes, quas scitis in illo esse, in vobis assumite, verbi gratia : Et ille iustus, verus, patiens, castus, mansuetus appellatus est agnus et leo et vitulus : induite vos iustitiam, veritatem, patientiam, caritatem, castitatem, mansuetudinem ; estote agnus, id est mites ; leo, fortes in fide et bono opere contra diabolum ; estote et vitulus mortificantes vosmetipsos cum vitiis et concupiscentiis, ut possitis stare adversus insidias diaboli. — Man vgl. auch In ep. ad Rom. c. 13 (SSL 117, 485) und Neapel, Biblioteca Nazionale, Cod. Aa 13 fol. 40, wo es aber heißt : Christus ergo ipse est sapientia, ipse est iustitia, ipse pax et relique virtutes in ipso sunt. Christum itaque induit, qui omnes virtutes, quas scit in illo esse, inquantum valet, cum adiutorio illius assumit.

[2] In ep. ad Gal. c. 4 (SSL 117, 686) : Tunc enim Christus in nobis formatus est, quando a nobis ita creditur, sicut debet credi.

[3] Expositio in epistolas Pauli. In ep. ad Rom. c. 13, 14 (SSL 153, 108) : « Sed induimini Dominum Jesum Christum », id est vestite nuditatem vestram fide Christi et virtutibus, quae super hanc fidem aedificantur.

[4] In ep. ad Gal. c. 2 (SSL 153, 292) : « Vivo autem iam non ego », qui eram secundum legem ; « sed vivit in me Christus », id est vivo ego ipse factus Christus per conformitatem, et per hanc partem habemus operari bonum. Vivo utique Deo per fidem, per dilectionem, per traditionem . . . Vivo etiam « et » per traditionem, quia Christus « tradidit semetipsum » in mortem « pro me », redimendo a morte, quod non poterat effici per legem.

Darum sagt der Apostel selber : Ich sage, Christus wohnt durch den Glauben im inneren Menschen, d. h. in unseren Herzen [1]. Auch hier wird Christus anziehen mit der Gleichförmigkeit mit Christus durch den Besitz der Tugenden erklärt [2]. Dies tut auch der zweite *Anonymus* der gleichen Handschrift [3], der zudem auch lehrt, daß Christus in uus durch den Glauben und die Unschuld wohnt [4].

Hervaeus von Bourg-Dieu schreibt, daß Christus uns Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit geworden ist, weil er uns zur Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes erleuchtet, uns rechtfertigt usw. [5]. Doch kann man auch bei ihm und zwar in der Erklärung von Eph. 1, 23 lesen : Christus wird erfüllt, nicht in sich, weil er so voll und vollkommen ist, daß er nicht vermehrt werden kann, sondern in allen seinen Gläubigen. Und was wird er in ihnen erfüllt ? Alles Gute, das in ihnen ist, d. i. die *caritas*, die Demut, die Geduld, die Keuschheit usw. ; denn dies alles ist Christus in seinen Auserwählten [6]. Dem entspricht die Aufstellung : Christus ist die Weisheit und Gerechtigkeit und Heiligung und Wahrheit und alle Tugenden zusammen. Wer diese aufgenommen hat, von dem heißt es, daß er Christus angezogen hat [7]. Man kann außerdem noch bei Hervaeus finden : Christus wohnt in uns durch den Glauben [8].

[1] Zu Rom. (fol. 13) : Unde ipse apostolus ait : Dico Christum habitare per fidem in interiori homine, id est in cordibus nostris.

[2] Zu Gal. 3 (fol. 22b) : Induistis Christum, id est conformes Christi facti estis secundum innocentiam, secundum habitum virtutum, que uniformitas est vobis vestimentum turpia, que in vobis erant, celans et vos estu viciorum protegens.

[3] Cod. Bamberg. Bibl. 130 fol. 42*v* (zu Kol. 3) : ... et conducatis novum hominem, id est virtutes, per quas induamini Christum. — Zu Eph. 4 (fol. 36*v*) : et induite novum hominem, id est Christum secundum virtutes, ut in vobis custodiat omne bonum opus.

[4] Zu Gal. 2 (fol. 31*v*) : « sed Christus vivit in me » per fidem et innocentiam ...

[5] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 2 (SSL 181, 829). Man vgl. auch In ep. ad Col. c. 3 (SSL 181, 1345) : Christus est ibi sanctitas et iustitia et caritas et omnia bona, « et in omnibus Christus » est, qui hoc homine novo sunt induti ; quia quidquid boni habent, a Christo habent ; et quidquid boni faciunt, per Christum faciunt.

[6] In ep. ad Eph. c. 1 (SSL 181, 1219) : « Qui » Christus « adimpletur non in se », quia sic plenus est et perfectus, ut non possit augmentari, sed « in omnibus » fidelibus suis. Et quid adimpletur ipse in eis ? « Omnia » bona, quae sunt in eis, id est caritas, humilitas, patientia, castitas et his similia. Haec enim omnia Christus est in electis suis.

[7] In ep. ad Rom. c. 13 (SSL 181, 782) : Christus enim sapientia est et iustitia et sanctificatio et veritas et omnes simul virtutes. Quas qui assumpserit, Christum dicitur indutus esse.

[8] In ep. ad Hebr. c. 10 (SSL 181, 1544) : ... tunc sumus domus, in qua per fidem habitat. — Man vgl. auch In ep. ad Hebr. c. 3 (SSL 181, 1550).

Christus lebt in mir, d. h. in mir ist nicht meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz ist, in der ich zum Sünder geworden bin, sondern die Gerechtigkeit Gottes, d. i. die mir aus Gott ist, nicht aus mir. So lebe nicht ich in mir, sondern Christus, der uns Weisheit von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung geworden ist. Nicht mehr ich lebe, sondern Christus, d. h. ich tue nicht meinen Willen, sondern denjenigen dessen, der in mir wohnt [1]. Durch den Sinn des Glaubens, den Affekt der Liebe und die Betriebsamkeit des Rechthandelns ist Christus in uns [2].

Nach ABAELARD ist Christus in uns durch seinen Geist, d. i. durch die Gnade seiner Gaben, nämlich die Nachlassung der Sünden und die Mitteilung der Tugenden [3]. Hier folgt ihm, der zu seinem Bereich gehörige *Cambridger Paulinenkommentar* [4]. Ähnlich spricht sich ROBERT

[1] In ep. ad Gal. c. 2 (SSL 181, 1149) : Non ego vivo, sed vivit in me Christus. Quod est dicere : Ego quidem a memetipso exstinctus sum, quia carnaliter non vivo, sed tamen essentialiter exstinctus non sum, quia in Christo spiritualiter vivo. Hoc est dicere : Non est in me iustitia mea, quae ex lege est, in qua praevaricator effectus sum, sed iustitia Dei, id est quae mihi ex Deo est, non ex me. Sic quippe in me vivit, non ego, sed Christus, « qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio ». Ego iam non vivo, sed Christus in me, id est non facio voluntatem meam, sed eius, qui habitat in me.

[2] In ep. 2 ad Cor. (SSL 181, 1126) : Et vos cognoscitis, quia per sensum fidei et per affectum dilectionis ac strenuitatem rectae actionis est Christus in vobis, nisi forte reprobi estis, id est ab eo, quod prius coepistis, retro conversi et a Deo reiecti.

[3] Expositio in epistolam Pauli ad Rom. Lib. 3 c. 8 (SSL 178, 900) : « Si autem », acsi diceret : Sed spiritum Christi Dei habemus ; quod est dicere : si Christus per spiritum suum, id est per gratiam donorum suorum, utpote remissionem peccatorum et collationem virtutum in nobis est. — Bei dem Porretaner Radulphus Ardens findet man : Tunc dicitur *Deus* oriri in nobis, cum amor eius oritur in nobis (Homiliae in epist. et evang. dominic. I). Hom. 16 (SSL 155, 1729). Hugo von St. Viktor sagt sogar von der Einwohnung *Gottes :* Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per divinitatis et inhabitationis gratiam . . . Habitare etiam in hominibus adhuc animalibus nondum spiritualibus ideo dicitur Deus, quia in eis occulte agit, ut sint templum eius, idque in proficientibus et proficiendo perseverantibus perficit . . . Christum autem Dominum nostrum unigenitum Dei Filium aequalem Patri eundemque hominis filium, quo maior est pater, et ubique non dubites esse totum praesentem tanquam Deum ; et in eodem templo Dei esse totum praesentem tanquam inhabitantem Deum, et in loco aliquo coeli propter veri corporis modum. (De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 1 c. 13. Rouen [1648] 605.)

[4] A. LANDGRAF, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi. 2. In epistolam ad Corinthios I^am et II^am ad Galatas et ad Ephesios. [Publication in Mediaeval Studies. 2] Notre Dame, Indiana (1939) 393. In ep. ad Eph. c. 1 : « qui » videlicet Christus, « omnia in omnibus » scilicet existens, quoniam per ipsum habemus omnes quecumque Dei dona. Ipse enim et virtus nostra dicitur, quia per illum virtutes habemus. Sicut enim virtus virtuosum facit, ita et Christus, qui in potestate habet virtutes dare.

von Melun dafür aus, daß es gleichbedeutend sei: Christus ist in einem, und der Geist Christi ist in einem. Daß Christus in einem sei, bedeute, daß der Glaube im Herzen sich eingenistet habe, d. h. durch die Liebe sich betätige [1]. Dies übernehmen die *Quaestiones super epistolas Pauli* [2]. Auch die *Miscellanea* zu Hugo von St. Viktor bringen die Lehre, daß Christus durch den Glauben — der rechtfertigt — in unseren Herzen wohnt [3].

Nach dem Psalmenkommentar des Petrus Lombardus wohnt Christus *in den Völkern* durch Glaube, Hoffnung und Liebe [4], nach seinem Paulinenkommentar wohnt er in der Seele durch den Glauben [5], so daß wir, wenn wir den Glauben haben, ihn selber zu haben scheinen [6]. Umgekehrt bedeutet in Christus sein im Glauben Christi sein [7], und mit Christus bekleidet werden, durch den Glauben in Christus

[1] R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun. Tome II. Questiones [theologice] de epistolis Pauli. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 18.] Louvain (1938) 106: Nota idem esse Christum in aliquo esse et Spiritum Christi esse in eo; et Christum esse in aliquo est fidem esse in corde ipsius. Sed non in quocumque est fides, habet fidem in corde. Nam in corde est, cum cordi sedet, id est cum in aliquo est operans per dilectionem. Quare nec in quocumque est fides, est Christus.

[2] In ep. ad Rom. c. 191 (SSL 175, 478).

[3] Miscellanea II. Lib. 3 tit. 34. Rouen (1648) 247: Aliud est Deum in electis suis ponere thronum suum; aliud electos ponere in throno. Illud est iustificare, hoc beatificare; iustificare per fidem, beatificare per speciem. Per fidem enim Christus habitat in cordibus nostris, et quia Christus est Dei virtus et Dei sapientia, anima iusti efficitur sedes et thronus sapientiae. — Die Summa Sententiarum spricht nur von der Einwohnung Gottes (Tract. 1 c. 4 — Rouen [1648] 421): Dicamus igitur Deum in omnibus creaturis esse et aequaliter esse per praesentiam Deitatis sive per essentiam; per inhabitantem vero gratiam non in omnibus, sed in bonis tantum, nec aequaliter, quia quanto meliores, tanto abundantius in eis habitat, id est perfectius ab eo cognoscitur et diligitur ... In malis non est Deus per inhabitantem gratiam, quia non illuminantur ab eo.

[4] Commentarium in paslmos. Zu Ps. 28, 8 (SSL 191, 287): Ipse enim Christus, postquam vocem misit populis et perterruit eos, convertit eos in se et habitat in eis per fidem, spem et caritatem.

[5] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 192, 206): Noster sol iustitiae et veritatis Christus est, cuius veritate anima illustratur, cum in homine habitat per fidem.

[6] In ep. ad Eph. c. 3 (SSL 192, 192): Et prius det «Christum per fidem habitare in cordibus vestris», quod ad hoc proficit, ut securi de auxilio eius sitis, dum per fidem habitat in vobis, ut, cum fidem habemus, ipsum habere videamur. [Aug. Super Joannem] Fides enim in nobis Christus est in nobis. Fides tua de Christo Christus est in corde tuo.

[7] In ep. ad Eph. c. 2 (SSL 192, 182): Fecit, dico, per hoc, quod sumus in Christo Jesu, id est in fide Christi.

wiedergeboren werden als Nacheiferer des Lebens, das Christus überliefert hat [1].

Noch in einem Sermo des Magisters Gaufridus im Cod. Paris. Nat. lat. 16461 [2], in einem weiteren *anonymen Sermo* der gleichen Handschrift [3] und auch bei Balduin von Canterbury ist die Rede von der Einwohnung Christi in unseren Herzen durch den Glauben [4].

In der gesamten von mir eingesehenen Literatur fand ich keinerlei Andeutung, die auf ein allgemeines Priestertum in dem Sinn schließen ließe, daß jedes Glied des geheimnisvollen Leibes die priesterlichen Vollmachten besäße. Lediglich in dem porretanischen *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 686 liest man: Es ist Sache der ganzen Kirche, das Opfer darzubringen. Weil aber dies die ganze Kirche nicht tun kann, ist als Stellvertreter aller der Priester eingesetzt, der dadurch, daß er sich den Leib und das Blut des Herrn einverleibt, zeigt, daß er mit ihm eins ist und zugleich auch alle, deren Stelle er vertritt, eins sind unter sich und mit Christus. Weil diese Einheit im kirchlichen Frieden besteht, der aus der *caritas* kommt und bewirkt, daß jeder durch die Liebe eins mit dem Nächsten ist und durch die Liebe eins mit Gott, gibt der Priester, wenn er am Leib Christi teilnehmen will, den Friedenskuß den Umstehenden, die sich auch gegenseitig küssen, was das Zeichen jenes Friedens und jener Einheit ist, durch die sie eins unter sich und eins mit Gott sind. Die gleiche *res sacramenti*, die der Priester durch sein Teilnehmen am Leib des Herrn bezeichnet, bezeichnen die Umstehenden durch den gegenseitigen Kuß. Wie also der Priester sündigt, wenn er unwürdig zum Teilnehmen hintritt, weil er lügt, da er dann nicht in der Einheit ist, deren Zugehörigkeit er durch das Zeichen in Anspruch nimmt, so sündigen auch diejenigen, die im Kuß lügen, da sie nicht in der Einheit verweilen, in der zu verweilen sie durch das Zeichen vorgeben [5].

[1] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 192, 205): Christo enim induitur, qui per fidem in Christo renascitur vitae aemulus, quam tradidit Christus.

[2] Fol. 101: Verum hoc esse non potest, ubi non est vera fides Christi. Unde apostolus: Christum habitare per fidem in cordibus vestris. Hec fides, per quam Christus habitat in nobis, est certitudo invisibilium bonorum.

[3] Fol. 138*v*: Sed dicet aliquis: hoc caput [*nämlich* Christus, qui est Dei sapientia] iam in celo est, non indiget, ut illud custodiam. Hic audiat, quid dicat apostolus: Christum habitare per fidem in cordibus nostris. Fides enim Christi in corde tuo Christus est in corde tuo. — Der späte Paulinenkommentar des Cod. Cl. 1 N. 52 (Collocazione 2191) der Biblioteca Nazionale di San Marco in Venedig schreibt auf fol. 16*v* zu Gal. 2, 20: Vivit vero in me Christus, id est vivo ego Christo conformis ei per fidem unitus. Aliter: vivit vero in me Christus propter inhabitantem Spiritum in me, id est in anima mea, qui facit eam vivere.

[4] Liber de sacramento altaris (SSL 204, 718).

[5] Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 60): Et nota, quoniam totius ecclesie est offerre hostiam. Sed quia non tota ecclesia hoc potest, institutus est vicarius omnium sacerdos, qui carnem et sanguinem Domini sibi incorporans

ostendit se unum esse cum eo et omnes similiter, quorum vicem habet, unum esse et inter se et cum Christo. Que unitas quoniam consistit in ecclesiastica pace, que ex caritate veniens facit, ut unusquisque sit unum dilectione cum proximo et dilectione unum cum Deo, volens communicare corpori Domini sacerdos dat osculum pacis astantibus, qui et mutuo se osculantur, quod est signum illius pacis et unitatis, qua unum sunt inter se et unum cum Deo. Eandem ergo rem sacramenti, quam designat sacerdos communicando corpori Domini, designant astantes mutuo osculo. Quare sicut peccat sacerdos, si indigne ad communicandum accedat, quia mendax est, non existens tunc in unitate, in qua se designat esse, ita peccant, qui mentiuntur in osculo non manentes in unitate, in qua significant se esse. — Man vgl. ferner des Philipp von Harveng De continentia clericorum, c. 104 (SSL 203, 809): Denique quis sane sapiens aequo animo patiatur, ut levitae clerico par esse laicus monachus asseratur, cum huic nec mutire in ecclesia concedatur, in illius autem ore verbum evangelii committatur? Ille quidem etsi ore sacro Christi corpus nondum sufficit consecrare, tamen consecranti sic invenitur familiariter ministrare, ut calici manum apponere iubeatur et tanto mysterio cooperator necessarius habeatur, ne videlicet pontifex id solus agere videatur, sed ad sacrum officium quasi consors diaconus admittatur.

Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Schluss.)

9. Übersicht über die Vergegenständlichung der Geheimnisse

Gegenständlichkeit kommt einem Ding zu auf Grund des eigenen Seinsgehaltes, sofern es in einem darstellenden, repräsentativen Gegenwert aufscheinen kann. Man nennt diese Eigenschaft die Darstellungskraft, die assimilative Fähigkeit des Seienden : esse conformabile, die ontologische Wahrheit, veritas rei. Die Eignung, in einem Gegenwert aufscheinen zu können, kommt dem Seienden von innen heraus, auf Grund des eigenen Seinsgehaltes zu : *es ist in sich leuchtend, lumen manifestativum;* nur muß irgendeine Gegebenheit vorhanden sein, in welcher es aufleuchtet und in seinem darstellenden Gegenwert aufscheint. Daher ist die *ontologische Wahrheit ein relativer Begriff*, d. h. die Beziehung zu einer Fähigkeit, in welcher sie in einem dargestellten Gegenwert aufscheinen und als erkannte Wahrheit, als veritas cognitionis auftreten kann, gehört zu ihrem Wesen [1]. *Die rein gegenständlichen Beziehungen werden durch das Seiende allein bestimmt.* Die allererste derselben ist seine Unterscheidung und sein Gegensatz zum Nichtseienden, woraus das oberste Erkenntnisprinzip, das principium contradictionis folgt. Die Möglichkeiten innerhalb des Seienden selbst, die Beziehungen zu den partikulären Seinsarten werden durch die eigene Kraft, durch die Selbstbehauptung des Seienden bestimmt und gelangen in der ontologischen Wahrheit der Einzeldinge zum Ausdruck. Aufgabe der Erkenntnisfähigkeit ist es, alle diese objektiven Beziehungen darzustellen. Die Art und Weise, wie dies vor sich geht, hängt von

[1] Damit ist das unterscheidende Merkmal der Gegenständlichkeit im Gegensatz zur *Dinglichkeit* ausgedrückt. Dinglichkeit wird absolut, nur auf Grund des bestehenden Seinsgehaltes ausgesagt. Das esse physicum und das esse repraesentativum stehen einander gegenüber.

der Natur der Erkenntnisfähigkeit ab, wie dies der hl. Thomas I 79, 2 auseinandersetzt [1].

Diesen Vorgang nennen wir die *Vergegenständlichung* der ontologischen Wahrheit, die uns hier nur in bezug auf den menschlichen Verstand interessiert. Unter Vergegenständlichung verstehen wir also die Vergegenwärtigung, das Aufscheinen, den repräsentativen Ausdruck der Wesenszüge des Seienden, das Aufhellen seiner ontologischen Wahrheit. Hiemit haben wir die *objektive* Vergegenständlichung umschrieben. Wenn sie im Verstande aufscheint, kommt die *subjektive* Vergegenständlichung, die Verwirklichung der veritas cognitionis zustande [2] und zwar in verschiedenen Graden, deren Abschluß die vollständige, formale Verähnlichung des Verstandes mit dem Objekt bildet. Diese geschieht durch die Beziehung zum Erkenntnisgrund, auf welchen der Verstand, sei es von seiner Natur aus, sei es infolge einer höheren Hinordnung, hingewiesen ist. Der *formalen* Vergegenständlichung geht infolgedessen die *materielle* voraus. Durch letztere werden die Wesenszüge als obiectum quod materiale gegeben ; die erstere aber verleiht die vollständige objektive Versicherung, daß dieselben im Rahmen des Erkenntnisgrundes als wirkliche Gegebenheiten anzusehen sind und als Gegenwerte der Realität gelten müssen [3]. Die *Prinzipien der Vergegenständlichung* sind demnach zweifach : *a*) die *ontologische Wahrheit* (esse conformabile) des Objektes, *b*) der *Erkenntnisgrund.* Die Beziehung der ersten zum zweiten wird im Satzband (copula) ausgedrückt, das als Stellvertreter des im Erkenntnisgrund enthaltenen Seins anzusehen ist ; der erfaßte Gegenstand gehört in den Seinsbereich des Erkenntnisgrundes : das ist der Sinn des Endurteils des Verstandes.

Das Organ der *materiellen* Vergegenwärtigung ist in den *Sinnen* zu suchen, deren Tätigkeit durch die abstractio effectiva abgeschlossen

[1] Vgl. auch Heiligkeit und Sünde S. 179 ff.

[2] Wenn wir von Vergegenständlichung sprechen, so verstehen wir darunter zunächst und direkt die objektive, schließen aber in den Gesamtvorgang auch die subjektive ein.

[3] Zweck der materiellen Vergegenständlichung ist die Verleihung eines obiectum quod (attingitur), d. h. der Wesenszüge des Gegenstandes. Den Abschluß derselben bildet die Vergegenwärtigung der ontologischen Wahrheit des Gegenstandes. In niedrigerem Grad erscheint sie in der Vorstellung der rein logischen Wahrheit, wobei bloß die Vereinbarkeit der einzelnen Züge in Betracht kommt, ohne daß auf ihre dingliche, in der potentia realis eingeschlossene Begründung Rücksicht genommen wird. Beide Formen führen zur einfachen Erfassung des Objektes (simplex apprehensio) und finden ihren formalen, vollwertigen Abschluß im Urteil, welches vermittelst des Erkenntnisgrundes gebildet wird und das obiectum materiale cum formali gestaltet.

wird und deren Angaben in den Wirkbereich des Verstandes gelangen. Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus — lautet der Spruch, in welchem die Reichweite der materiellen Gegenständlichkeit bezeichnet wird. Alles, was für die Fassungskraft des Verstandes in Betracht kommen kann, muß die Wesenszüge des sinnenhaften Seins an sich tragen. Es wird damit keineswegs die Beschränkung des Verstandes auf die rein sinnliche Welt behauptet, wie der Materialismus und Positivismus annimmt, sondern bloß *die Notwendigkeit des Aufbaues unseres Begriffsbestandes nach den Wesenszügen der aus den Sinnen geschöpften Angaben* (conversio ad phantasmata). Die Grenzen der materiellen Vergegenständlichung werden daher durch das ens in quidditate sensibili gezogen. Da aber letzteres nicht ein isoliertes Sein darstellt, sondern notwendige Beziehungen zum Ansichseienden (esse per se subsistens) in sich trägt, zu anderen Seinsformen aber in irgendeiner Weise sich verhalten kann, so können wir in ihm nicht das einzige formale Prinzip der Vergegenständlichung erblicken. Es sind *andere formale Erkenntnisgründe* möglich, die dem Verstande naturgemäß allerdings nicht angemessen sind, aber kraft seiner geistigen Natur mittels einer äußeren Hilfe eventuell zugänglich sind. Mittelst derselben ist der Verstand einer höheren Erkenntnisweise fähig ; aber solange er mit dem Leibe verbunden ist, sind die materiellen Bedingungen der Vergegenständlichung an die Angaben der Sinne gebunden. Damit demnach die ontologische Wahrheit eines Gegenstandes dem Verstande aufleuchten könne, muß er auf die Wesenszüge der aus den Sinnen geschöpften Angaben zurückgeführt werden, in denselben dargestellt sein und in ihnen geschaut werden. *Die Möglichkeiten also, die im sinnenhaften Sein gegeben sind, stellen die Grundlagen der materiellen Vergegenständlichung dar; die formale aber hängt vom Erkenntnisgrund ab, der dem Seinsgehalt der eigenen ontologischen Wahrheit des Objektes angemessen ist, und denselben als eine reale Wirklichkeit aufzuhellen vermag.* Es gibt Gegenstände, die kraft der Beziehung zum ens in quidditate sensibili als Wirklichkeiten aufscheinen ; es kann aber auch solche geben, die nur im Ansichseienden vergegenständlicht werden können. Das sind jene, die in den genannten Möglichkeiten nicht positiv begründet sind, obgleich eine ahnungsweise, negativ-positive oder eine rein negative Begründung (vonseiten der Umrandung) nicht ausgeschlossen ist.

Die niedrigste Form der materiellen Vergegenständlichung ist die *logische.* Zu ihrer Begründung ist keine reale Potenz notwendig. Nur die Faßbarkeit des Objektes ist maßgebend, die von den Wesenszügen

des Begriffsbestandes allein abhängt. Können diese miteinander verbunden werden, so ist die logische Vergegenständlichung abgeschlossen, andernfalls aber ausgeschlossen. Das materielle Prinzip der Vergegenständlichung ist die abstractio considerativa des Verstandes, durch welche die verschiedenen Wesenszüge aufscheinen ; das formale aber ist die Vereinbarkeit derselben. Die logische Vergegenständlichung ist übrigens der Anfang der realen, bei welchen die wirklichen Seinsgegebenheiten die Grundlage bilden und ein Suchen, ein Forschen nach denselben veranlassen. Ein derartig logisches Denken hat nahezu keine Grenzen. Die verschiedensten Formen der Religionen, wie auch die unbegrenzten Möglichkeiten der philosophischen Systeme sind Zeugen dafür. Je nachdem solche Möglichkeiten aufsteigen, sucht man nach realen Grundlagen, von deren Aufweis das weitere Schicksal der Religion und der Philosophie abhängt. Es kann eine große Genialität im logischmöglichen oder nicht-unmöglichen Denken sich bekunden ; aber durch das Tatsachenmaterial wird sie oft widerlegt. Der Probierstein für den menschlichen Verstand liegt in dem an die Sinne gebundenen Seinsgehalt, in welchem die real zu vergegenständlichenden Möglichkeiten entweder positiv eingeschlossen oder wenigstens negativ-wohlwollend zugelassen sein müssen.

Der *höchste Grad der real-materiellen Vergegenständlichung* liegt dann vor, wenn *alle Züge der ontologischen Wahrheit in den natürlichen Anlagen gegeben*, in rationibus seminalibus naturae eingeschlossen sind. Rein positive Möglichkeiten bilden die Grundlage ; aus ihnen leuchtet der materielle Gegenstand hervor. Restlos und in allen Zügen ist er von der Natur abzulesen, so daß letztere mit ihren eigenen aktiven und passiven Kräften als ausschließlich selbständiges Prinzip der materiellen Vergegenständlichung anzusehen ist. Im vergegenständlichten Objekt ist kein Wesenszug, der nicht als Seinsweise in der Natur vorhanden, oder wenigstens begründet wäre. *Die Natur* ist überdies ein *vollwertiger Erkenntnisgrund, also Prinzip der formalen Vergegenständlichung dieser Objekte.* Formales Prinzip ist in diesem Falle das Naturgesetz, welches in der Gebundenheit an die Norm von Akt und Potenz vorliegt und in einzelnen partikulären Regeln zum Ausdruck gelangt. In diesem Falle scheint die ontologische Wahrheit in reinen Naturgegebenheiten auf. Das Materialobjekt liefern die Sinne oder Quellen, die auf sie zurückgeführt werden können (wie z. B. die Geschichtsquellen) ; den Erkenntnisgrund aber finden wir in den obersten Grundsätzen und in den von diesen abgeleiteten Prinzipien. So stellen die

Naturereignisse und die geschichtlichen Tatsachen im allgemeinen das gesamte Gebiet der natürlichen Erkenntnis (Metaphysik, Mathematik, Physik, wie auch die von ihnen abhängigen Einzelwissenschaften) dar. An sich sind diese Gegenstände natürlich und den natürlichen Erkenntnismitteln zugänglich ; nur per accidens gelangen sie in den Bannkreis einer höheren Erkenntnisweise, wenn sie z. B. einen Bestandteil der Offenbarung bilden. Die Offenbarung ändert aber ihren objektiven Grundbestand keineswegs. Für den Gläubigen erhalten sie eine neue relative Färbung, indem sie ad maiorem manifestationem mysteriorum hingeordnet sind [1]. Sie können demnach vor und nach der Offenbarung vergegenständlicht, mit natürlichen Erkenntnismitteln bis zur vollen Evidenz positiv bewiesen werden. Sunt naturalia quoad rem ante et post revelationem ; in revelatione sunt supernaturalia quoad modum ex parte causae efficientis et finalis, et quidem per accidens, non ex defectu medii obiectivi naturalis. Sie können demnach von dem, der die natürlichen Beweise nicht kennt oder dieselben nicht begreift, im Lichte des Glaubens festgehalten werden. Das sind die *mysteria in sensu lato improprie propter defectum medii cognoscendi subiectivi.*

Einen niedrigeren Grad der natürlich möglichen Vergegenständlichung finden wir bei den *mysteria in sensu lato improprie,* in denen etwas Verborgenes und für den Verstand Undurchdringliches *infolge der Unzulänglichkeit des natürlichen Erkenntnismittels* enthalten ist. Diese sind in den samenhaften Wesensgründen der Natur nach inneren Kausalzusammenhängen enthalten. Soweit ist also ihre Begründung eine positive und sie lassen daher einen solchen Beweis zu. Diese Vergegenständlichung ist indes nicht vollkommen, da die natürlichen Angaben die Ursache in sich nicht aufhellen, sondern nur in schwachen Zügen, in vestigio, darstellen. Auf diese Weise fehlen die Bedingungen einer rein positiven Begründung : sie können bloß positiv-negativ bewiesen werden, so daß das Verborgene nicht vollends enthüllt werden kann. Eine den Gegenstand allseits beleuchtende Durchsichtigkeit (evidentia obiectiva) kann es hier nicht geben ; aber anderseits ist auch die Dunkelheit nicht so groß, daß man an der Richtigkeit und Möglichkeit des Gegenstandes positiv zweifeln könnte. Er scheint wohl als real möglich auf, aber in einer abgeschwächten Form : possibile positivo-negative. Das Hauptmerkmal solcher Wahrheiten ist, daß sie im Bereich der Möglichkeit aufscheinen und daß deren Unmöglichkeit oder

[1] II-II 1, 6 ad 1.

Nichtmöglichkeit, ja selbst deren bloße Nicht-Unmöglichkeit auf Grund der natürlichen Erkenntnismittel ausgeschlossen ist. Diese Objekte bilden die äußerste Grenze der im Rahmen der Natur quoad existentiam et quoad quidditatem möglichen, real begründeten Gegenstände. Weil sie an der Grenze liegen, ist es leicht verständlich, daß ihr Sosein schwächer aufleuchtet, als es bei den näher liegenden Gegenständen der Fall ist.

Kant leugnet die Möglichkeit solcher Gegenstände : sie können nach ihm für die Wissenschaft nach den Forderungen der spekulativen Vernunft nicht vergegenständlicht werden. Sie sind Noumena, stellen Grenzbegriffe des Denkens dar und nur ein von der spekulativen Vernunft grundverschiedenes Prinzip, die ratio practica, vermag ihnen eine relativ feste Gegenständlichkeit zu verleihen. Demgegenüber behaupten wir, daß sie im Rahmen der spekulativen Vernunft vergegenständlicht werden können und daß dies den Forderungen des Verstandes nach natürlicher Angemessenheit vollends entspricht. Mehr als diese abgeschwächte Vergegenständlichung vermag aber die Vernunft nicht zu leisten. Sie reicht jedoch hin, um den Verstand aus spekulativen Gründen zu beruhigen. Das affektive Leben mag zur Festigung dieser Beruhigung seinerseits beitragen, nicht aber zur Realität der Vergegenständlichung, geschweige denn vermag es dieselbe zu verursachen.

Zu dieser Gruppe gehören sämtliche Feststellungen der Theodizee, insbesondere bezüglich der Freiheit des Willens unter dem Einfluß Gottes. Hierzu gehören auch die sog. motiva materialia credibilitatis, in welchen Gott in seiner übernatürlichen Macht in vestigio aufscheint und durch welche der Verstand zum Urteil geführt wird : es ist vernunftgemäß, neben dem natürlichen Zeugnis Gottes (in den Angaben des ens in quidditate sensibili) noch ein höheres anzunehmen (in den Angaben und Gesetzen des esse per se subsistens). In beiden Fällen scheint Gott in vestigio auf, wodurch der Weg geebnet wird, daß der Verstand einer eventuellen Erkenntnis Gottes nach den ureigenen Zügen aus höheren Erkenntnisquellen zustimmt. Hierzu fehlt allerdings jede positive Begründung, sodaß die natürlichen Angaben bei der formalen Vergegenständlichung bloß werkzeuglich mitwirken können ; diese selbst aber ist restlos auf die Veritas Prima, auf das esse per se subsistens als selbständige Ursache zurückzuführen. *Das Aufscheinen des Wesens Gottes in sich und der motiva formalia credibilitatis ist ein Werk des übernatürlich wirkenden Gottes.*

Die Begründung der Möglichkeit solcher Gegenstände, die unab-

hängig von der Offenbarung erfolgt, ist also eine positiv-negative. Werden sie in die Offenbarung aufgenommen, so tritt in ihrem Wahrheitsgehalt keine Änderung ein. Für die rein natürliche Erkenntnis bleiben sie weiterhin nur positiv-negativ beweisbar. Im Lichte der höhern Erkenntnisquelle aber wird das negative Element stark abgeschwächt und die positive Einsicht tritt in den Vordergrund, wenigstens bezüglich des Daseins der Angaben. Hinsichtlich des Soseins bleibt die Dunkelheit bestehen, da dieses weiterhin bloß in vestigio und in den Zügen des esse participatum vorgelegt werden kann. Wird z. B. in der Offenbarung die Erkenntnis der Signa (Wunder, Prophetie) als eine Vorstufe des Glaubens vorgelegt, wie dies im Evangelium (Jo. 10, 37 ; 14, 10) geschieht, so wird der Verstand in seiner selbständigen Feststellung bekräftigt und zur weitern Untersuchung der Signa veranlaßt. Für das gläubige Gemüt gehen im Lichte der Offenbarung solche Angaben in positiv begründete Wahrheiten über ; der positive Charakter ist indessen nicht auf den natürlichen, sondern auf den übernatürlichen Erkenntnisgrund zurückzuführen.

Bei Objekten, die *jenseits der Grenze der natürlichen positiven oder positiv-negativen Vergegenständlichung* liegen, kann man von der Möglichkeit nur in einer erheblich abgeschwächten Form reden : sie sind nicht-nichtmöglich, oder nicht unmöglich. Hier beginnt das Gebiet der Übernatur, die in verschiedenen Formen sich darbieten kann : *a*) Die Natur vermag das Dasein einer Gruppe von Wahrheiten nicht aufzuhellen, obwohl ihr Sosein ahnungsweise, oder in mehr oder weniger schwachen Umrissen vergegenwärtigt werden kann : mysteria in sensu lato proprie, supernaturalia quoad modum (ex parte causae efficientis vel finalis revelationis), naturalia quoad rem, quoad intrinsecam constitutionem rationum vel notarum. *b*) Die Natur vermag weder das Dasein noch das Sosein aufzuzeigen ; das Ganze ist verborgen und seine Lüftung der Offenbarung allein vorbehalten : mysteria in sensu stricto supernaturalia quoad rem et quoad modum.

Bei den *mysteria in sensu lato proprie* vermag die Natur die ontologische Wahrheit solcher Gegebenheiten teilweise aufzuhellen, spielt daher bei ihrer Vergegenständlichung eine selbständige Rolle : sie ist Mitursache derselben. Vor der Offenbarung ist ihre Begründung eine negativ-positive. Der positive Charakter bezieht sich auf gewisse Angaben der Natur, die den Verstand vor ein Problem stellen und zur Lösung desselben anregen. Verschiedene Lösungsversuche sind möglich, die aber nur den Charakter einer Hypothese haben können, denn

keine kann eindeutig bewiesen werden. Für die Vergegenständlichung der einen oder der anderen Lösung fehlen die entsprechenden Erkenntnisgründe. Dieses Schweigen der Natur, das Fehlen ihres Eintretens für die eine oder andere Hypothese, die mangelhafte Bezeugung des Daseins solcher Wahrheiten schwächen die positive Begründung erheblich ab und verleihen derselben einen vorwiegend negativen Charakter : nicht-nichtmöglich. Über ihr Dasein kann eine eindeutige Versicherung nur eine über der Natur stehende Belehrung, d. h. die Offenbarung geben. Nach der Offenbarung Gottes verlieren die verschiedenen Hypothesen ihren positiven Wert, behalten nur den negativen und stellen sich fortan bloß als logische Möglichkeiten dar. Der von der Offenbarung als richtig anerkannten natürlichen Hypothese kommt für das gläubige Gemüt ein rein positiver, thetischer Wert zu. Was schon früher natürlich erkennbar war, erscheint in einem ganz neuen, hellen Licht. Die Verborgenheit hatte sich nur auf das Dasein, auf die Tatsächlichkeit bezogen, die innere Möglichkeit stand schon vor der Offenbarung fest. Nachdem also die Zweifel über die Tatsächlichkeit behoben sind, steht nichts mehr im Weg, daß die natürliche Vergegenständlichung als positiv-negative aufscheine, wobei das negative Moment bloß die selbständige Unzulänglichkeit der natürlichen Erkenntnismittel zum Beweis der Tatsächlichkeit besagt, während das positive die Begründung der Offenbarung auch in dieser Hinsicht ausdrückt. Solche Geheimnisse lassen daher nach der Offenbarung einen innerlich evidenten Beweis zu, sie können auch dem natürlich wirkenden Verstand in ihrer vollen Wahrheit aufscheinen und so jenen Grad der Durchsichtigkeit erreichen, der den mysteria in sensu lato improprie unabhängig von der Offenbarung zukommt. Bei diesen bezieht sich das Dunkel auf das Sosein der Wahrheit, bei den mysteria in sensu lato proprie aber auf das Dasein. Daher bleibt die negative Begründung bei beiden Arten bestehen, wenn auch in anderer Beziehung. Sie scheinen in den Seinsgründen der Natur vor der Offenbarung nicht positiv auf. Daher die von ihnen nicht völlig trennbare Dunkelheit, die sie zu Geheimnissen in abgeschwächter Form stempelt. In diesem Rahmen ist ihre Vergegenständlichung nach den Möglichkeiten der natürlichen Erkenntnismittel eine vollständige : es ist eine innere Evidenz nach der begrenzten Leistungsfähigkeit der Natur erreichbar.

Bei den *mysteria in sensu stricto* fehlt die positive Begründung von seiten der Natur vor der Offenbarung gänzlich, und nur ein schwaches Aufscheinen macht sich nach ihrer Offenbarung bei den mysteria sec.

quid geltend. Zu diesen gehören hauptsächlich die formale Erkenntnis der *Tatsache der Offenbarung* (mysteria in phaenomenis creatis et sensibilibus apparentia) und die *Möglichkeit der Erhebung der Seele* in einen übernatürlichen Lebensraum (elevabilitas in ordinem supernaturalem).

Das Aufscheinen der Geheimnisse in natürlich erkennbaren Ereignissen kann, wie wir schon erwähnt haben, negativ-positiv begründet werden. Gott als über den Naturgesetzen wirkendes Prinzip scheint in vestigio, also nicht in sich, nicht in eigener Wahrheit auf. Die Vernunft sieht dies ein und gelangt auf diese Weise zur Gestaltung der motiva materialia credibilitatis, falls solche Gegebenheiten zur Bezeugung des Wortes Gottes, seines tatsächlichen Eingreifens hingeordnet sind. Zwingend treten indessen diese Beweise nicht auf ; das negative Moment ist in ihnen vorherrschend, was eine wohlwollende Indifferenz, keineswegs aber eine feindliche Stellungnahme besagt. *Die übernatürliche Bezeugung, also die wirklich übernatürliche Tatsächlichkeit der Offenbarung ist annehmbar. Eindeutig kann diese indessen nur im eigenen Licht der ersten Wahrheit aufhellen.* Die Vergegenwärtigung dieses Lichtes steht nicht in der Macht des geschaffenen Geistes. Sie muß ähnlich organisch vor sich gehen wie das Aufleuchten der ersten Wahrheit, als eine übernatürliche Gabe, ein Gnadengeschenk des ganz speziell fürsorgenden und zum Heil führenden Gottes betrachtet werden. Somit ist die formelle Vergegenständlichung der *tatsächlichen Offenbarung* ausschließlich auf ein übernatürliches Prinzip und Erkenntnislicht zurückzuführen, von dem die captivatio intellectus, die vollständige Hingabe an den neuen Wahrheitsgehalt und die positive Annahme desselben abhängt. Ist man aber auf diese Weise bei der positiven Vergegenständlichung angelangt, so kann man ohne weiteres einsehen, daß hierbei auch die Natur eine Rolle gespielt hat. Ihr Einfluß ist nicht selbständig (per modum causae principalis), da sie ihr Unvermögen ohne die Vergegenständlichung von seiten der Veritas prima klar an den Tag gelegt hat ; wohl aber hat sie die Hindernisse der formalen Erkenntnis aus dem Wege geräumt und als Werkzeug der formalen Vergegenständlichung, der motiva formalia credibilitatis gedient. Wird also die Tatsächlichkeit der Offenbarung, das Aufscheinen der Geheimnisse in natürlichen Gegebenheiten im Lichte der Offenbarung betrachtet, so erhalten die motiva credibilitatis materialia eine neue Festigkeit und tragen zur Beweisbarkeit der Offenbarungstatsache etwas bei. Dies bezieht sich nicht auf das Sosein der Geheimnisse, sondern auf die tatsächlich erfolgte

Offenbarung von seiten Gottes. In dieser Beziehung behaupten wir eine negativ-positive Beweisbarkeit aller Geheimnisse, auch der mysteria in sensu stricto. Diese ist erfordert, damit der Satz zu seinem vollen Recht kommt, daß zum Glauben eine feste Überzeugung von der Tatsache der Offenbarung notwendig ist [1]. Die motiva (credibilitatis) materialia schließen die Probabilität oder gar die vernünftige Furcht des Gegenteils aus, und erhalten eine eindeutige positive Vergegenständlichung in den motiva formalia, sodaß der Wert der beiden Erkenntnislichter als negativ-positiv angesehen werden kann. Das positive Moment bezeichnet die formale Begründung in der Veritas prima, das negative aber den werkzeuglichen Einfluß der Natur. In das positive Moment wird die Natur nur materiell hineinbezogen, nach dem Grundsatz, daß das Werkzeug unter dem Einfluß der selbständigen Ursache aus den eigenen Kräften etwas beiträgt, das aber bloß das Substrat der formalen Wirkung bildet und zu ihrer formalen Konstitution sich nur als Materie verhält. Aus diesem Grunde ist die formal vergegenständlichte Glaubwürdigkeit der tatsächlichen Offenbarung übernatürlich quoad rem, aber nur quoad subiectum (nicht quoad substantiam). Sie ist verwirklicht in einem natürlichen Subjekt, aufgebaut auf der Natur als Substrat und Subjekt. Die natürlichen Angaben dienen unter einem niedrigeren Gesichtspunkt als materielle Seinsweisen und Erkenntnisgründe zur Gestaltung der übernatürlichen Wahrheit. *Wir verstehen unter supernaturale quoad rem quoad subiectum in der Erkenntnisordnung jene Gegebenheiten und Wahrheiten, die ihrer formalen veritas nach über die Natur vollends erhaben sind, in dieselbe aber, als ihr Subjekt und Materie, innerlich eingebaut sind.* Hierdurch unterscheiden sie sich vom supernaturale quoad rem quoad substantiam. Letzteres ist in die Natur nicht innerlich eingebaut. Die Natur verhält sich zu ihm bloß äußerlich, per modum ambientis, und so vermag sie zu ihrer Vergegenständlichung durch kein inneres Prinzip, nicht einmal werkzeuglich beizutragen. Deshalb sucht man in ihm umsonst einen von der Natur entlehnten, von ihren samenhaften Seinsgründen abhängigen Zug: es ist über die Natur gänzlich erhaben, seinem ganzen Seinsgehalte nach, quoad substantiam, übernatürlich. In diesem Sinne haben wir öfters betont, daß die natürlichen Erkenntnismittel nur als medium quo et ex quo, nie aber als medium in quo verwendet werden können.

[1] Vgl. Denzinger n. 1171.

Ähnlich ist die Möglichkeit der *Erhebung* in den übernatürlichen Lebensraum zu beurteilen. Die Tatsache der Erhebung ist nach den soeben entwickelten Grundsätzen zu entscheiden ; zur Möglichkeit derselben aber bietet die Natur gewisse materielle Bedingungen. Das desiderium beatitudinis, der Trieb nach einem allseits befriedigenden, bleibenden Zustand, ist eine Naturgabe. Hieraus entsteht das Suchen nach einem Gegenstand, in dessen Besitz dieser selige Zustand erreicht werden kann. Der Naturtrieb bildet die Veranlassung zur Vergegenständlichung des Objektes, in dem man die beatitudo obiectiva erblickt. Er kann es nicht vergegenständlichen, sondern treibt bloß zum Aufsuchen desselben. Das Resultat dieser Forschung ist, daß im Rahmen der Natur dieser Gegenstand nicht aufzufinden ist, wie dies der hl. Thomas in den ersten Quästionen der I-II darlegt. Die Natur schweigt über ihn, ihr Standpunkt ist rein negativ. Die Wesensgründe der Natur bieten keinen Anhaltspunkt zu dessen Vergegenständlichung, sie schließen aber dieselbe auch nicht aus, indem in ihnen das esse per se subsistens in vestigio auftritt. Vielleicht — so urteilt man schließlich — ist ein näherer Kontakt mit ihm nicht gänzlich ausgeschlossen. Von der Möglichkeit ist also keine Rede, die Nicht-Unmöglichkeit bleibt aber nicht ausgeschlossen, wenn sie auch nicht als wahrscheinlich erscheint. Die Begründung von seiten der Natur ist demnach vor der Offenbarung rein negativ, — non impossibile. Diese Erwägung wird durch die Betrachtung der Geistigkeit der Seele unterstützt. Sie ist ja eines vom Leibe unabhängigen Lebens fähig. Vielleicht gibt es in diesem Zustande Erkenntnismittel und -Wege, um zum Kontakt mit der ansichseienden Wahrheit zu gelangen. Ja selbst in diesem Leben ist das nicht gänzlich ausgeschlossen, weil die Seele an die körperlichen Bedingungen bloß nach ihrem spezifischen Sein gebunden und beschränkt ist, während sie nach ihrer generischen Seinsweise eine entsprechende Erweiterung zulassen kann. Lauter negative Nicht-Unmöglichkeiten, die aber nach der Offenbarung ihren rein negativen Charakter verlieren und als negativ-positive Nicht-Unmöglichkeiten sich darstellen. *Man sieht nämlich ein, daß das übernatürliche Leben in die Seele eingepflanzt wird, und daß so die Naturahnungen das Substrat bilden, die formal vergegenständlichte Erhebung leichter annehmbar gestalten, und daß das übernatürliche Leben, das die Offenbarung verkündet, nicht eine von der Natur unabhängige Gegebenheit ist, sondern mit ihr innerlich zusammenhängt, sie endgültig formt und vervollkommnet.* Nach der Offenbarung leuchtet also ein schwaches Licht für die Möglichkeit einer Erhebung

auf ; sie kann wenigstens negativ-positiv dargetan werden, wie wir dies oben gezeigt haben. Mit derartigen Beweisen erreichen wir keine positive, wohl aber eine negativ begründete innere Evidenz. In dieser bieten die Grundlagen der Natur das Substrat, die Materie ; die Veritas Prima aber fügt die formalen Elemente der ontologischen Wahrheit hinzu. Nach der Offenbarung und im Lichte beider Erkenntnisquellen ist der Gesamtwert ein negativ-positiver und die Angabe selbst ist übernatürlich quoad subiectum. So besteht eine evidentia extrinseca ex parte ambientis vor der Offenbarung, nach derselben aber eine evidentia positivo-negativa intrinseca.

Wahrheiten, die ohne jede Einschränkung Geheimnisse darstellen, d. h. die *mysteria in sensu stricto simpliciter*, sind in der Natur in keiner Weise verwurzelt, in ihren Seinsgründen nicht enthalten. Man kann sie *vor der Offenbarung nicht einmal negativ begründen* oder auf Grund einer Naturangabe als nicht unmögliche Gegenstände sich vorstellen. Unter den verschiedensten logischen Gebilden können sie Platz haben, aber selbst in dieser Form wird der Menschengeist sie kaum erzeugen : so hoch ragen sie über den Bereich des Denkbaren empor. Die religiöse Begeisterung hat über das Wesen Gottes manches gedacht und selbst von einer Dreiheit gesprochen ; aber auch auf ihrer höchsten Stufe kam sie nie auf den Gedanken, eine Trinität zu behaupten, wie sie vom Christentum verkündet wird. Hierin kommt das gänzliche Unvermögen des menschlichen Verstandes klar zum Ausdruck. Selbst der logische Wert solcher Vorstellungen hellt erst nach der Offenbarung auf und bildet den Gegenstand eines Problems, über welches nachzudenken überhaupt von Belang ist. Zu einer innern Einsicht kommt man indessen nicht, da die Vereinbarkeit der einzelnen Wesenszüge nur von außen her, von seiten der Umrandung, rein negativ, als nicht unmöglich erscheint. Vor und nach der Offenbarung vermag also der Verstand in das Innere, in das Wesen solcher Wahrheiten nicht einzudringen : sie sind und bleiben in diesem Leben unbegreiflich. *Die Unbegreiflichkeit bezeichnet nicht das privativ Vernunftwidrige* im Sinne des « Credo quia absurdum est », *sondern das Übervernünftige.* Der Seinsgehalt solcher Wahrheiten ist überwältigend, kann in Wesensgründen und Kategorien des Verstandes nicht ausgedrückt werden. Will man sie in diesem Sinne irrational nennen, so läßt sich sachlich dagegen nichts einwenden ; nur ist die Bezeichnung mehrdeutig und wird oft in einem ganz unannehmbarem Sinne verwendet, so daß die katholichse Theologie von dem Gebrauche dieser Redeweise absehen muß

und das Wort « superrationale » zu benützen genötigt ist [1]. Hiermit ist das Unvermögen des Verstandes hinlänglich ausgedrückt und es bleibt einem relativen Vermögen der Platz vorbehalten. Dieses besteht darin,

[1] Das *Irrationale* ist zunächst Gegensatz zum *Rationale.* Alles, was mit den eigenen Kräften des Verstandes nach den oft erwähnten verschiedenen Arten der Möglichkeit erreicht und vergegenständlicht werden kann, ist rational; was über diese Grenzen hinaus liegt, ist irrational. Je nachdem die Leistungsfähigkeit des Verstandes bestimmt und begrenzt wird, sprechen wir in ganz verschiedenem Sinne vom Rationalen und Irrationalen. Rational kann vor allem den aktiven Eingriff des Verstandes in die formale Gestaltung der Objekte bezeichnen. Die Prinzipien liegen a priori im Verstand vor und dienen zur Gestaltung der an sich unbestimmten sinnlichen Eindrücke. Zu bestimmten Gegenständen werden sie durch den a priori Bestand des Verstandes und nur in dem Maße können sie vergegenständlicht werden, als dies die Formen a priori vermögen. Nur das kann der Verstand als eine bestimmte Erscheinung erfassen, was zunächst zeitlich und räumlich vergegenwärtigt, nachher aber im Rahmen der Kategorien in gewissen Beziehungen ausgedrückt und vergegenständlicht wird. In diesem Rahmen sprechen wir von einer rationalen Erkenntnis, deren Gegenstand die Erscheinungen, die Phänomene bilden. Was über dieselben hinaus liegt, ist irrational, d. h. die Vergegenständlichung kann es nur Prinzipien verdanken, die nicht das Wahre, sondern das Gute zum Gegenstande haben. Dies ist der Standpunkt *Kants.* Er nennt bloß Begriffe, die keinen Widerspruch enthalten, aber als Beispiele nicht verwendet werden können, irrational. Folgerichtig müßten indes alle Noumena so genannt werden, wie dies tatsächlich oft geschehen ist. In dieser Hinsicht ist Rationalismus gleichbedeutend mit Phänomenalismus.

Betrachten wir die innere Natur des Verstandes, sein Verhältnis zu den Objekten, die im Rahmen des ens in quidditate sensibili ihm aufscheinen können, und wollen wir sie in partikulären Normen näher präzisieren, so steht nichts im Wege, daß wir von einem a priori des Verstandes sprechen. Bei näherer Überlegung aber stellt es sich heraus, daß sie restlos als Gegebenheiten a posteriori anzusehen sind. Sie stammen aus der Angemessenheit zu einem Akt (zum Objekt, zum ens in quidditate sensibili), welcher daher ihnen vorausgeht und sie als ihr Seinsgrund bestimmt. Darum kommt ihnen bei der Vergegenständlichung keine formale, gestaltende, sondern bloß eine materiale, aufnehmende Rolle zu. Erstere kommt der veritas ontologica zu, letztere aber dem Verstand auf Grund der abstractio effectiva und considerativa, teils passiv, teils aktiv. Hiermit erscheinen der Phänomenalismus und die aktive Gestaltung der Erkenntnisgegenstände als in ihren Grundlagen unhaltbar. Eine solche Auffassung des Rationale und Irrationale kann von der christlichen Philosophie nicht anerkannt werden. Das Irrationale des Phänomenalismus beginnt bei den Noumena und erreicht seinen höchsten Grad in den geoffenbarten Wahrheiten, wenn man von solchen aus irgendeinem Grunde überhaupt sprechen will.

Der Rationalismus der *christlichen Philosophie* betont vor allem die Oberhoheit der Vernunfterkenntnis gegenüber dem Materialismus, Positivismus und Sensismus. Für den Innenbereich des Rationale ist ihm das ens in quidditate sensibilis der angemessene Gegenstand des Verstandes, maßgebend. Die ontologische Wahrheit desselben kann sowohl in ihrem absoluten, wie auch in ihrem relativen Wert dem Verstand aufleuchten. Alles, was in derselben nach kausalen Zusammenhängen festgestellt, erkannt werden kann, gehört direkt in den Bereich des Rationalen. Manche Angaben scheinen nicht bloß in sich auf, sondern ermöglichen

daß nach erfolgter Offenbarung eine äußere Evidenz, in der Umrandung möglich ist, so daß die Geheimnisse in ihrer Nicht-Unmöglichkeit mit natürlichen Erkenntnismitteln vergegenständlicht und vor dem

als Begriffe eine univoke Wertung und Aussage. Andere scheinen bloß in Proportionen und Vergleichen auf, und deshalb ist auch ihr Wert dementsprechend einzuschätzen. Immerhin gehören beide zu den positiv rationalen Angaben, wenn das Insich-Aufscheinen feststeht und die Proportionen meßbar sind. Die rationale Begründung hört auch bei den nicht meßbaren Proportionen nicht auf, wenn der kausale Zusammenhang zwischen dem ens in quidditate sensibili und dem erschlossenen Sein nachweisbar ist. Hier haben wir nicht rein positiv-rationale, sondern positiv-negative Angaben vor uns, wie sie in den Wahrheiten der Theodizee vorliegen. Das Rationale verschwindet nicht, solange irgendeine Angabe mit der entitas sensibilis, wenigstens indirekt, kausal verbunden werden kann. Soweit sinnlich begründete Tatsachen dies nahelegen oder gar beweisen, ist ihr Zeugnis indirekt als negativ-positiv rational anzusehen, wie wir dies von den motiva materialia credibilitatis behauptet haben. Die Gegebenheiten, für deren Wahrheit sie eintreten, ragen allerdings über die Grenzen des Rationale hinaus, wie die mysteria in sensu stricto. Sie sind indes nicht irrational schlechthin, da die motiva credibilitatis gerade dies nahelegen, daß ihre Annahme vernunftgemäß ist. Ihr Sosein leuchtet indessen nicht ein, sodaß sie in dieser Beziehung irrational genannt werden können. Die nähere Untersuchung zeigt aber, daß dies nur im Sinne des Übervernünftigen zugegeben werden kann. Der Verstand kann zur Einsicht ihrer inneren Möglichkeit nicht gelangen ; aber er vermag sie in der Umrandung negativ zu vergegenständlichen, sodaß das Rationale indirekt und negativ in ihnen aufscheint.

Die christliche Philosophie kennt demnach rationale, unterrationale und überrationale Gegebenheiten, und nennt nur jene irrational, welche mit der quidditas sensibilis keineswegs weder kausal, noch umrandungsweise verbunden, vonseiten der Natur nicht begründet werden können. *Unterrational* ist die sinnliche Erkenntnis. Hierher gehören auch jene parapsychischen Erscheinungen, deren rationale Grundlagen nicht aufzudecken sind. *Überrational* ist alles, was mit natürlichen Erkenntnismitteln nicht vergegenständlicht werden, mit den Naturangaben aber in Verbindung gebracht werden kann. Zu ihrer formalen Vergegenständlichung sind objektive und subjektive Erkenntnismittel erfordert, welche die natürliche Leistungsfähigkeit des Verstandes gänzlich übersteigen. Das *Rationale* steht auf dem gleichen Niveau mit der objektiven und subjektiven Leistungsfähigkeit und Angemessenheit des Verstandes und kann in den logischen Schemata, wie auch in den Kategorien wenigstens nach Proportionen (analog) ausgedrückt werden. *Irrational* schlechthin können wir das nennen, was gänzlich über die logischen Schemata und über die inhaltlichen Kategorien hinausliegt, in dieselben in keiner Weise eingereiht werden kann. Als solche Gegebenheiten können wir das ens primordiale, den erst erfaßten Seinsbegriff und das künstlich gestaltete, logisch allgemeine ens commune, das transzendentale Sein bezeichnen. Das erste ist irrational, weil es der Ausgangspunkt jeder Erkenntnis ist. Es scheint organisch, ohne jede rationale Begründung auf, ist unbestimmt in jeder Hinsicht, und wird, wenn es nicht näher bestimmt wird, nicht in seinem eigenen Seinsgehalt, sondern jenem der einzelnen Kategorien vergegenwärtigt. Es beeinflußt den Verstand triebmäßig und läßt ihm keine Ruhe, solange es nicht in irgendeiner Kategorie eine allseitige Bestimmung gefunden hat. Das ersterfaßte Sein ist irrational nicht bloß deshalb, weil es aus keiner vorausgehenden Verstandestätigkeit stammt, aus

Verstande aufgehellt werden können. Dies ist die äußerste Grenze der Leistungsfähigkeit des Verstandes. Er vermag auch etwas bei den höchsten Geheimnissen zu leisten. Kausal kann er sie als eigenmächtige

einer solchen nicht abgeleitet werden kann, sondern auch deshalb, weil es auch nach seinem Ausscheinen nicht begründet werden kann. Das einzige, was man von ihm nach entsprechender Reflexion behaupten kann, ist sein Zusammenhang mit der Sinnenwelt. Ganz anders der künstlich gebildete, inhaltlich reiche Seinsbegriff, der die Frucht einer langen Verstandestätigkeit ist und insbesondere bezüglich seiner Virtualität einer tiefgreifenden Begründung bedarf und eine solche zuläßt : er stellt eine rationale Angabe dar. Das logisch allgemeine ens commune gehört in den Bereich des Irrationalen, weil es für die rationale Erfassung weiterer Gegenstände nichts beiträgt. Inhaltlich leer (Symbol der Denkfaulheit), treibt es zur Forschung nicht einmal in dem Sinne an, wie wir dies vom ersterfaßten Sein behauptet haben und bietet aus dem eigenen Gehalt den gebildeten Begriffen weder den Stoff, noch bestimmte logische Schemata. Alles erscheint in ihm bloß nach Möglichkeit, ohne daß von ihm in bezug auf den realen oder logischen Wert etwas zu erwarten wäre. Wegen dieser ohnmächtigen potentiellen Leere kann man das ens commune als logicum irrational bezeichnen.

Wie man im Rahmen des Thomismus von einem processus rationalis sprechen kann, führt der hl. Thomas In librum Boethii de Trinitate, q. 6, a. 1, ad primam quaestionem aus.

Das Irrationale wird nicht bloß erkenntnistheoretisch, sondern auch weltanschaulich gebraucht und scheint als Prinzip philosophischer Systeme auf. Das logisch allgemeine Sein, welches wir soeben beschrieben haben, ist dem transzendentalen Sein *Hegels*, dessen weltanschauliche Bedeutung und Schicksal allgemein bekannt sind, bis zum Verwechseln ähnlich. Hegel hat versucht, aus dem völlig leeren, logischen Irrationalen durch Autogenesis das bestimmte, reale Rationale abzuleiten. In ihm ist Sein und Nichtsein, Rationale und Irrationale identisch, das eine entwickelt sich ins andere nach streng logischen Regeln. Der Grundirrtum, das wirklich Irrationale im Sinne des Absurden und Unmöglichen, ist die Behauptung des Vorranges des rein Potentialen über das Wirklichkeitsprinzip. — Ein Gegenstück dazu bildet das Irrationale *Schopenhauers*, der blinde Wille, als Prinzip aller Wirklichkeit, der in der Selbstvernichtung den höchsten Grad seines Könnens erreicht. — Der Irrationalismus *Bergsons* ist an das Leben gebunden. Das Sein kann mit Denken nicht erfaßt werden. Die schaffende Kraft desselben ist das Leben und es kommt in der Intuition zum Bewußtsein. — In den verschiedenen Formen des Pantheismus ist das Irrationale ein von jeglicher Selbstbestimmung beraubtes Urprinzip, welches nach notwendigen Gesetzen sich zu bestimmten Seinsformen (Seinsweisen, modi) entwickelt und im Selbstbewußtsein zu seiner Vollendung gelangt. Neben den abstrusen Versuchen des Gnostizismus und Neuplatonismus bietet das moderne philosophische Denken zahlreiche Beispiele eines solchen Irrationalen.

Das Urprinzip der christlichen Philosophie, das esse per se subsistens, hat mit dem Irrationalen nichts gemein. In ihm ist Sein und Denken identisch. Nicht bloß mit Selbstbewußtsein, sondern auch mit Selbstbestimmung ist es nach außen hin, in der Hervorbringung des ens participatum tätig, und mit überragender Majestät beherrscht es das ganze Gebiet desselben, sodaß ein Geschehen ohne seinen zielbewußten Einfluß nicht einmal denkbar ist. Das Ansichseiende erkennt sich selbst mit durchdringender Intuition. Dem menschlichen Verstande aber scheint es, nach erfolgter abstraktiver Tätigkeit, vollends rational (positiv-negativ)

Ursache nicht vergegenständlichen. Er kann hierbei auch nicht als ein instrumentum in sensu stricto auftreten, da ihm die actio propria, die reale Angemessenheit dazu gänzlich abgeht; seine natürliche Anlage und seine Begriffe können indes als ein instrumentum in sensu lato, als Kanal der Offenbarung dienen und so als ein medium quo et ex quo verwendet werden.

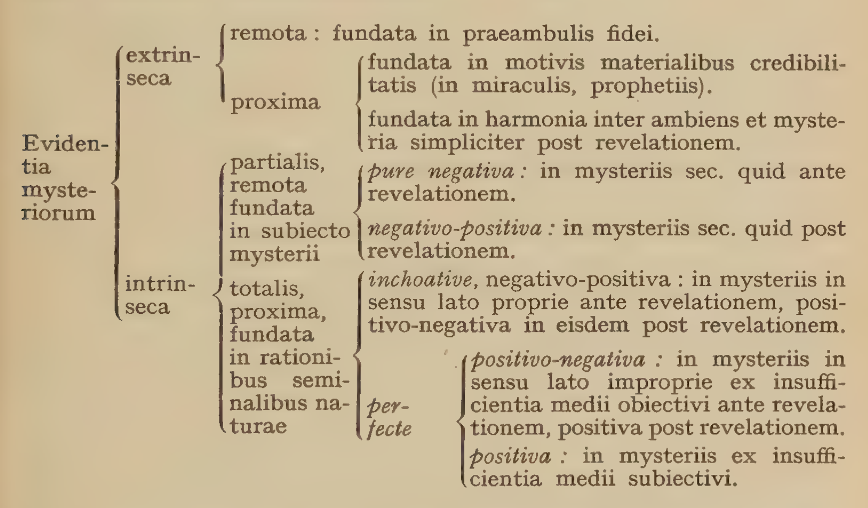
Die Frage: Können die Geheimnisse mit natürlichen Mitteln bewiesen werden? kann auch so gestellt werden: *ob und in welchem Grade sie einer evidenten Gestaltung unterzogen werden können.* Unter Evidenz verstehen wir das klare Aufscheinen des Wahrheitsgehaltes, die Vergegenwärtigung der Wesenszüge des Seienden. Bezieht sich diese Durchsichtigkeit auf die ontologische Wahrheit des Seienden, so sprechen wir von einer evidentia obiectiva. Bezieht sich aber dieser Tatbestand auf das erkennende Subjekt, so handelt es sich um eine evidentia subiectiva. Letztere hat nur dann einen realen Wert, wenn sie von der evidentia obiectiva verursacht wird und sich auf die ontologische Wahrheit bezieht. Ist dies nicht der Fall, so ist sie wertlos und hat einen rein labilen, subjektiven Bestand. Sie kann eine direkte Richtlinie für das erkennende Subjekt sein, für andere hingegen ist sie als solche nicht verwendbar. — Die objektive Evidenz ist entweder eine innere oder eine äußere. Letztere scheint in der Umrandung auf, also ohne kausalen Zusammenhang. Die erste zeigt den Gegenstand entweder in seiner direkt erfaßten ontologischen Wahrheit (evidentia immediata) oder in fremden Gegebenheiten, in welchen der Gegenstand nach realen Kausalzusammenhängen enthalten ist (evidentia mediata, in alio).

auf. Als Objekt einer irrationalen Intuition ist es nur im allgemeinen desiderium beatitudinis gegeben (I 2, 1 ad 1), dessen Vergegenständlichung dem processus rationalis der Gottesbeweise vorbehalten ist.

In der christlichen Philosophie kann demnach das Irrationale nur das bezeichnen, was entweder in sich nicht rational begründet werden oder für etwas anderes kein Erkenntnisgrund sein kann. Letzteres trifft beim ens commune logicum zu, welches keine aktuelle Wirkkraft (virtualitas) besitzt, sondern bloß ein infinitum in pura potentia ist. In sich kann rational nicht begründet werden, was weder in der eigenen ontologischen Wahrheit — sei es in se, sei es in alio — noch in der Umrahmung aufscheinen kann. Daß dies in Bezug auf die Geheimnisse nicht zutrifft, haben wir hinlänglich dargetan. Daher kann man sie durchaus nicht in den Bereich des Irrationalen verweisen. Sie können zwar mit den Verstandesprinzipien in sich, nach innerer Durchsichtigkeit, nicht durchdrungen werden. Hieraus folgt aber nur, daß sie überrational sind. Die innere Einsicht in die Umrahmung vermittelt indes eine rationale, wenn auch nur äußere Meßbarkeit derselben, was durchaus genügt, um sie von der Anklage des « Irrationalen » zu befreien.

Für die Annahme aller Geheimnisse ist eine äußere Evidenz nötig, damit der Glaube eine vernunftgemäße, menschlich begründete Zustimmung sein kann. Diese Einsicht wird in entfernter Weise durch die sog. praeambula fidei bedingt, näher aber durch die motiva materialia credibilitatis. Letztere entfernen alle Hindernisse, welche die Annahme der tatsächlichen Offenbarung erschweren, und führen zur Erkenntnis, daß zwischen Natur und Übernatur kein Gegensatz besteht, daß sie miteinander objektiv vereinbar sind und im gläubigen Gemüt kein Doppelleben verursachen.

Demnach können wir die *Grade der Durchsichtigkeit der Geheimnisse* nach folgendem Schema darstellen:



In bezug auf das *Dasein* in der tatsächlichen Aufhellung, sind die Geheimnisse restlos der Vergegenständlichung durch die Offenbarung unterworfen. Dies gilt in dem Ausmaße, in welchem ihnen die Verborgenheit immanent ist. So sind z. B. die mysteria in sensu lato ex insufficientia medii subiectivi bezüglich des tatsächlichen Aufscheinens von der Offenbarung nur für jene Personen abhängig, welche die Gründe der Vergegenwärtigung nicht einsehen. Nur für sie sind solche Wahrheiten verborgen, während dies in sich betrachtet nicht der Fall ist. Mit Rücksicht auf diese mehr oder weniger relative Notwendigkeit haben wir den Satz aufgestellt, daß die Geheimnisse in ihrer tatsächlichen Aufhellung der Offenbarung unterworfen sind. Darum ist eine formale Vergegenständlichung aller Geheimnisse in Bezug auf das Dasein rein im Lichte der Offenbarung möglich. Nur materiell, in Bezug auf die ent-

fernten Bedingungen, kann die Natur für ihre Vergegenwärtigung eintreten und haften. Nach erfolgter Offenbarung kann also das tatsächliche Aufscheinen der Geheimnisse vollständig und innerlich evident sein bei den mysteria in sensu lato, unvollständig und äußerlich bei den mysteria in sensu stricto. Dies alles gegenüber der formalen, im Rahmen einer bloß materiellen Vergegenständlichung.

Betrachten wir das *Sosein*, die Wesenszüge der Geheimnisse, so ist eine natürliche Vergegenständlichung bei den mysteria in sensu lato improprie ex insufficientia medii subiectivi restlos möglich, bei denselben ex insufficientia medii obiectivi nur mit Einschränkung : das Wesentliche wird vergegenwärtigt, die Modalitäten bleiben verborgen. Solche Geheimnisse können innerhalb der reinen Möglichkeiten vergegenständlicht werden, deren Grenzen sowohl von der subjektiven Leistungsfähigkeit des Verstandes, als auch vom Reichtum und von der Ausdehnung seiner natürlichen Erkenntnismittel abhängen. — Über das Sosein der mysteria in sensu lato proprie kann der Verstand vor der Offenbarung eine Meinung, eine Hypothese sich bilden. Sie scheinen ihm als Nicht-Nichtmöglichkeiten auf. Die Offenbarung bestätigt dieselben. Die rein natürliche Erkenntnis bleibt auch nach der Offenbarung bei dieser Qualifikation stehen ; in Verbindung aber mit dem übernatürlichen Licht gelangt er zu einer inneren Einsicht im Rahmen des positiv-negativ Möglichen. — Bei den mysteria in sensu stricto ist eine innere Einsicht nicht erreichbar. Nur materiell, ex parte subiecti et substrati scheint eine solche bei den mysteria sec. quid auf ; die formale Vergegenwärtigung ihrer ontologischen Wahrheit hängt von der Offenbarung allein ab. Bei den mysteria simpliciter fehlt auch diese Hilfe der natürlichen Einsicht, sodaß sie nur eine rein äußere Evidenz zulassen, die durch eine innere nicht einmal materiell, d. h. vonseiten des Substrates unterstützt wird.

Die Begründung der eigentlichen Geheimnisse (mysteria in sensu stricto) läßt sich folgendermaßen darstellen :

Fundatio mysteriorum in sensu stricto in natura quoad veritatem ontologicam
- extrinseca
  - nec negativa quoad mysteria simpliciter ante revelationem.
  - pure negativa (ex parte ambientis) quoad mysteria simpliciter post revelationem, et quoad mysteria sec. quid ante revelationem.
- intrinseca
  - nulla quoad mysteria simpliciter nec ante nec post revelationem.
  - negativo-positiva quoad mysteria sec. quid post revelationem.

Literarische Besprechungen

Fundamentaltheologie.

M. Grabmann : Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « In Boethium de Trinitate » im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhundert dargestellt. (Thomistische Studien IV.) — Freiburg, Paulusverlag. 1948. XVI-392 SS.

Jedes neue Buch von Prof. Mgr. Grabmann ist ein Fest für alle Forscher und Freunde der Scholastik. Bietet der hochverehrte Altmeister der Scholastik doch jedesmal ein so reiches inediertes Textmaterial, das er im Lauf von nahezu fünfzig Jahren unermüdlicher Forschertätigkeit aus ungezählten Handschriften in Bibliotheken aller Länder gesammelt hat. Das gilt in ganz hervorragendem Maße von dem vorliegenden Werk, das eines der grundlegendsten Probleme des 13. Jahrhunderts und der Scholastik überhaupt behandelt.

Das Buch verfolgt einen doppelten Zweck. Erstens, einen systematischen : die theologische Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin an Hand seines Opuskels In Boethium de Trinitate darzustellen ; zweitens, einen historischen : dieselbe Lehre des hl. Thomas in ihren geschichtlichen Zusammenhängen vom Beginn des 13. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts zu beleuchten.

Die systematische Darstellung der Theologie als Wissenschaft, die G. im ersten Teil des Werkes in gewohnter, meisterhafter Weise bietet, hat heute mehr denn je Gegenwartsbedeutung. Wohl nie waren die Themata des Theologiebegriffes, des theologischen Wissenschaftscharakters usw. so aktuell wie gerade in unseren Tagen. Es sei bloß hingewiesen auf die einschlägigen Referate mit anschließender, oft sehr belebter Diskussion, die in der römischen Thomasakademie in den Jahren 1944-45 vorgetragen wurden. G. lehnt seine Darstellung an die beiden ersten Quästionen des Opusculum In Boethium de Trinitate an, das Thomas während seiner ersten Pariser Magistertätigkeit (1256-59) verfaßte, und in dem er bekanntlich diese Probleme am ausführlichsten und unter erstmaliger konsequenter Verwertung der aristotelischen Philosophie erörterte. Dazu werden Paralleltexte aus anderen Thomas-Schriften, besonders aus den beiden Summen, ausgiebig herangezogen. Auch kommen die heutigen Thomasausleger, besonders Chenu, Congar, Deman, Gagnebet, Gilson u. a. ausführlich zu Wort. Besonderes Interesse bieten die Gedankengänge des Bernard von Trilia († 1292), der in zwei seiner Quästionen De cognitione animae corpori coniunctae, wie G. feststellen konnte, sich so eng an Thomas anlehnt, daß diese als Kommentar der thomistischen Erkenntnispsychologie angesehen werden

dürfen. G. bietet uns hier eine ergebnisreiche Interpretation und Würdigung der thomistischen Lehre, wie sie nur in jahrzehntelangem, eingehendem Studium des Textes des heiligen Lehrers herausgearbeitet werden konnte.

Im zweiten Teil, der mehr als die Hälfte des Buches umfaßt (186-384), bietet G. den imposanten Rahmen, in welchem die thomistische Lehre auflebte. Zuerst spricht er von den Magistern, die die « vorwiegend augustinisch gerichtete Auffassung » vertreten, unter gleichzeitiger gelegentlicher und mehr eklektisch gehaltener Aristotelesverwertung. Es sind dies nicht bloß die Vorgänger des hl. Thomas im Weltklerus, im Franziskaner- und Dominikanerorden, sondern auch Zeitgenossen, wie Bonaventura, Robert Kilwardby, Albert der Große und Ulrich von Straßburg. Dann folgt eine Reihe von Dominikanertheologen aus der unmittelbaren Nähe des heiligen Thomas, die seine Gedankengänge, hie und da sogar unter wörtlicher Anlehnung an seinen Text, benützt haben. Schließlich kommt die Stellungnahme zur Lehre des hl. Thomas zu Wort : von gegnerischer Seite die hervorragendsten Theologen aus dem Franziskanerorden bis auf Skotus, aus dem Weltklerus vor allem Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaine ; auf thomistischer Seite die unmittelbaren Thomasschüler und die von diesen ausgebildeten Theologen des beginnenden 14. Jahrhunderts. Dieser ältesten Thomistenschule kommt eine ganz besondere Bedeutung zu, nicht bloß der zeitlichen Nähe wegen, in der ihre Vertreter zu Thomas standen, sondern vor allem, weil wir bei diesen Autoren genau dieselbe Fragestellung finden wie bei Thomas, die sich bei späteren Kommentatoren oft etwas verschoben hat. Im Kampf um die Lehre des hl. Thomas spontan entstanden, vereinigte die ehrliche Überzeugung der in vielfacher Hinsicht neuen Lehre diese Schule, und, durch die gegnerischen Angriffe angespornt, mußte sie dieselbe vertiefen und gelegentlich auf neue Beziehungen weiterführen.

Das ganze Buch ist mit neuem handschriftlichem Material durchschossen, das für weitere Verwendung in dankenswerter Weise hier geboten wird. Erstaunlich ist es, wie G. auch die allerneueste Literatur genau kennt und überall angibt und verwertet.

Diesem Band soll ein zweiter folgen, der die philosophische Wissenschaftslehre im Anschluß an die beiden letzten Quästionen des Opuskels In Boethium de Trinitate, von denen eben P. Wyser O. P. eine mustergültige Ausgabe veranstaltet hat, darstellen soll. Die beiden Bände zusammen werden eine vorzügliche Ergänzung bilden zu G.s Geschichte der scholastischen Methode. Möge inzwischen der vorliegende Band einer weiten Verbreitung sich erfreuen.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

G. K. Chesterton : Das Abenteuer des Glaubens. Orthodoxie. Übersetzt von P. Rüf, mit einer Einführung von P. Schifferli. — Olten. O. Walter o. J. 266 SS.

Das vorliegende Buch wird als das reichste und originellste Werk des englischen Autors gerühmt. Das Buch ist im Inhalt tief, in der Darstellung

strotzend von Witz und Geist. Mancher Leser mag sich vielleicht ärgern, wenn Chesterton ins Heiligste einen sarkastischen Witz einflicht. Aber gerade das beabsichtigt Chesterton, er will buchstäblich aufhetzen, und er ist sich bewußt, daß er nur jene Geister empfindlich sticht, die nicht hören wollen, während er des guten Erfolges sicher ist bei denen, die guten Willens sind. Denen, welche die Erbsünde, d. h. die vom ersten Menschen her ererbte Spaltung der menschlichen Natur leugnen wollen, hält er entgegen, daß ihnen die Sünde doch auf allen Straßen in die Augen springe. Um dies zu demonstrieren, sucht er ein Beispiel, das durch seinen Witz reizt : « Wenn es wahr ist — und es ist unleugbar wahr — daß ein Mensch ein ausgesuchtes Vergnügen daran finden kann, eine Katze zu schinden, so bleibt dem Religionsphilosophen von zwei Schlußfolgerungen nur die eine : Entweder muß er das Dasein Gottes leugnen, wie alle Atheisten es tun, oder er muß die gegenwärtige Einung zwischen Gott und Mensch leugnen, wie alle Christen es tun. Den neueren Theologen scheint es vernünftiger, die Katze zu leugnen » (25). Chesterton scheucht alle auf, die, in Skeptizismus und Menschlichkeit verstrickt, den lebendigen, ja revolutionären Sinn des Glaubens nicht begreifen wollen. Die Orthodoxie ist ein Abenteuer des Lebens, in das man sich hineinstürzen muß, um es zu begreifen. Nicht schulmäßige theologische Gedankengänge beherrschen Chestertons Gedankenfluß. Und doch ist es die tiefe Weisheit des Glaubens, die jedem ernsten und auch dreist witzigen Satz den Geist einhaucht.

Die Übersetzung ist übrigens treffend und vollendet. Die Aufmachung des Buches entspricht dem inneren Gehalt.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

E. Bieri : Gotteswerk und menschliche Verantwortung im Glauben. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Freiheit und Gnade, untersucht hauptsächlich an den Dogmatiken von Richard Rothe, Albrecht Ritschl und August Friedrich Christian Vilmar. — Zürich, Zwingli-Verlag. 1947. 211 SS.

Wie lassen sich die beiden Feststellungen vereinen : der Glaube ist eine geforderte, daher frei erfüllbare menschliche Betätigung und doch zugleich reines göttliches Gnadengeschenk ? Das ist die Frage, die sich diese von der Zürcher Theologischen Fakultät angenommene, ganz im Sinne Emil Brunners verfaßte Dissertation stellt. Die unverrückbare Grundlage aller theologischen Besinnung bietet in dieser Frage Paulus an die Phil. 2, 12-13. Nach dieser « prägnanten Stelle » muß immer beides gesagt werden : « Daß das Handeln Gottes absolut und allein entscheidend ist », daß man deshalb aber nicht dem Menschen die Betätigung seines Willens absprechen darf. Wer « aus monistischem Drang » die Allmacht Gottes oder den Kampf des Menschen ausschaltet oder abschwächt, geht wie jeder der zahlreichen Vermittlungsversuche in die Irre (9). Wie erklärt nun der Verfasser diese *grundlegende These* im einzelnen ?

Das *Wirken Gottes* wird von vornherein falsch gedeutet, wenn Gott

nicht « im Glauben » zum persönlichen Du, zum lebendigen Gegenüber geworden, sondern ein philosophisches Absolutum, ein rational beschreibbarer Gegenstand des natürlichen Wissens oder eines intellektuellen Glaubens bleibt (36-37). Aber der eigentliche Irrtum ist hier die Prädestinationslehre. Bieri klagt vor allem die Reformation an, die im heftigen Kampf gegen die katholische Werkgerechtigkeit das « Sola gratia » auf die Spitze trieb : « Die Reformation ging bis zum äußersten Punkt der Prädestinationslehre. Die Unwürdigkeit des Menschen vor Gott implizierte seine totale Unfähigkeit, sich selber zu bekehren. Die Ambivalenz [des göttlichen *und* menschlichen Tuns] war zugunsten der absoluten Gnadenwirksamkeit aufgelöst » (10). Das Prinzip des « sola gratia muß daher neu bestimmt werden, wenn es der Weiterentwicklung des Denkens Rechnung tragen soll, und zwar so, daß es keineswegs den Schatten der Prädestinationslehre wirft » (11, vgl. hiezu auch 21-22). Gottes Wirken darf nicht zur All- oder Alleinwirksamkeit werden. Sobald « die bestimmende Einwirkung Gottes auf den gesamten Bereich des menschlichen Lebens ausgedehnt wird, ist nicht einzusehen, wie die Konsequenz umgangen werden soll, daß Gott auch der Urheber des Bösen ist ». Aber nicht nur die Ausdehnung, sondern auch das Wie des göttlichen Wirkens muß recht verstanden werden. Es gibt hier keinen « *mechanisch-gesetzlichen* » Ablauf des Geschehens, keinen « *magisch-wunderhaften* » Eingriff in das menschliche Leben oder eine « realistisch-physische Auffassung vom Heiligen Geist ». Gott handelt am Menschen « nicht physisch, sondern geistig », nicht nach dem Schema der Kausalität, sondern durch personhaft in Anspruch nehmenden Anruf (besonders 39-40).

Was tut nun der *Mensch* im Glauben ? Er ist nicht nur passiv. Zweifel an sich, Reue, Buße, die ganze Umkehr des Menschen zu Gott, was alles zum Wesen des Glaubens gehört, ist « geboten ». « Der Mensch wird von Gott auch als natürlicher und sündiger ethisch in Anspruch genommen, nicht nur in der Forderung des Gesetzes, in der Moral, sondern auch im *Imperativ* der *Bekehrung* und der *Buße*. Im Protestantismus entzog man sich durch das 'sola gratia' leider diesem Imperativ ... » (41). Die der ethischen Pflicht entsprechende menschliche Aktivität betätigt sich in voller Freiheit, der Freiheitsakt aber in der entscheidungsgeladenen Verantwortlichkeit. Diese Verantwortlichkeit ist getragen von der Liebe, die als reines Gottesgeschenk im Glauben dargeboten und eröffnet wird. — Ethische Pflicht, Freiheit, Verantwortlichkeit, Liebe scheinen hier deutlich die reiche Wirksamkeit des Menschen im Glauben gleichsam analytisch aufzuzeigen.

Die ethische Pflicht ist eine Tatsache. Diese Pflicht setzt aber eine wirkliche Freiheit voraus. Bieri liegt viel daran, sie richtig zu verstehen und zu verteidigen, auch gegen die Reformatoren. « Seitdem Luther das Stichwort vom 'servum arbitrium' in die Diskussion warf, wollte der Streit zwischen den Verteidigern und den Verächtern der Freiheit gegenüber Gott nicht mehr verstummen, und nicht mit Unrecht bezeichnete die Pariser Fakultät 1527/28 die Leugnung des freien Willens als Kern des Gegensatzes und als Sitz der 'neuen Häresie'. Die katholische Auflösung des menschlichen Tuns in Werkgerechtigkeit machte die Behauptung der

'sola gratia' zur Notwendigkeit ; ihre Vertreter wurden leider dazu verleitet, die 'sola gratia' zum *Kausalnexus* des allmächtigen Gottes auszubauen und in maiorem Dei gloriam den Menschen in geistlichen Dingen als truncus, lapis statua vita carens, als durus lapis, rudus truncus, fera indomita darzustellen » [Formula Concordiae II, 2, 19-20] (23).

Selbstverständlich geht es hier nicht nur um die « Freiheit als Verpflichtung », sondern vor allem um die « Freiheit als Verantwortung ». Erst in der Verantwortlichkeit offenbart sich das Wesen unserer eigentlichen Freiheit. « Im christlichen Glauben erreicht die Freiheit ihre tiefste Bedeutung, vielmehr wird diese Bedeutung erst in ihm erschlossen : Daß *Freiheit gleich Verantwortlichkeit* ist, Verantwortlichkeit gegenüber dem lebendigen Gott, Ausdruck und Inhalt des Ich-Du-Verhältnisses » (34). Das aber wird im Vollzug des Glaubens verwirklicht, der « das ganze menschliche Tun unter die agape, die Liebe stellt » (49-50).

Aus dem Gesagten läßt sich ersehen, daß in dem Problem « Gotteswerk und menschliche Verantwortung im Glauben » dem dritten Begriff, dem Glauben, grundlegende Bedeutung zukommt. Mit dem Glaubensbegriff setzt denn auch die Untersuchung Bieris ein, aus ihm heraus entwickelt er das vorliegende Problem. Es liegt ja geradezu im Wesen des Glaubens, das Wirken der « beiden Pole » : Gott und Mensch zu vereinen ! Glaube ist nämlich personhafte Antwort, also die freie, alle sich auf Gott beziehenden Akte einschließende, vollmenschliche Tat. Diese Antwort steht aber in Wesensbeziehung und innerer Abhängigkeit zu einem ersten personhaften Wort, der Anrede Gottes. « Wir verstehen hier unter Glaube den Zentralakt des Menschen, dessen Inhalt die *persönliche Begegnung* des Menschen mit Gott, wie er sich in Jesus Christus kundmacht, ist » (16). Bieris Glaubensbegriff deckt sich ganz mit dem Glaubensverständnis Emil Brunners.

Vom Standpunkt dieser Lehren aus unternimmt der Verf. in einem zweiten Teil eine « dogmenhistorische Untersuchung » bei typischen Vertretern einiger wichtigen Richtungen im Protestantismus des 19. Jahrhunderts (Rothe, A. Ritschl, Vilmar, nebenbei auch der Erlanger Frank, Dorner, Diekman und Troeltsch). Keiner hat eine « ausreichende Lösung » gefunden. « Weil keiner die Ebene des ethischen Tuns übersteigt, sehen sie nur die beiden Möglichkeiten 'Verdienstlichkeit' und 'Zwangshandlung' im Glauben. Erst der Begriff der Verantwortung als der persönlichen Begegnung ... ist imstande, die *vollste psychische Aktivität* des Menschen zu behaupten, ohne die Gefahr der meritorischen Leistung heraufzubeschwören, weil das Antworten des Menschen *sachlich* den *Verzicht* auf schöpferisches oder verdienstliches Tun bedeutet » (208). Was Bieri grundsätzlich und nachdrücklich betont, nämlich : die « Ambivalenz » des allmächtig wirkenden Gottes *und* des freien Kampfes des Menschen, das erscheint vielen Protestanten, auch heute noch, nicht selbstverständlich. Diese seine *grundlegende These* gründet unmittelbar auf der Bibel und weist auf einen erfreulichen Fortschritt der protestantischen Theologie hin. Leider gibt es aber in der Deutung dieser These Elemente, die, wie mir scheint, die These selbst — so wie sie Bieri nach Paulus formuliert — in Frage stellen.

Was das *Wirken Gottes* anbetrifft, lautet die These : Gottes Handeln ist « absolut und allein entscheidend » (9) und « von höchster entscheidender Wirksamkeit » (208). In der Deutung der These wird aber nicht zugegeben, daß das ganze menschliche Leben in das Gnadenhandeln Gottes eingebettet werde (25). Offenbar ist hier das Handeln Gottes nicht mehr « absolut und allein entscheidend ». Warum schränkt Bieri hier die « Ausdehnung » des bestimmenden göttlichen Handelns ein (38-39) ? Weil er die Konsequenz fürchtet, Gott zum Urheber des Bösen zu machen und unbedingt wissen will, warum im gegebenen Falle die « gratia universalis » bei dem einen zum Ziele führt und beim andern nicht. Erliegt hier Bieri nicht selbst « einem monistischen Drange », wenn er wegen den « unbegreiflichen » Konsequenzen, zu denen notwendig ein Glied seiner These führt, schließlich den in diesem Gliede ausgesprochenen, als biblisch anerkannten Offenbarungsgehalt hintendrein teilweise aufgibt ? Wenn man bedenkt, daß der Einfluß Gottes, sogar ein bestimmender Einfluß, doch *nicht alles tut* — sonst wäre er mehr als nur Einfluß —, daß es also ein diesen Einfluß empfangendes Tatzentrum gibt und daß hierin irgendein Versagen genügt, um das Jawort des Glaubens zu vereiteln, so mag die Unbegreiflichkeit der Konsequenz weniger hart erscheinen. « Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu », sagt die Schule. Und wenn etwas Unbegreifliches bleibt, so wissen wir warum : Da wir das Handeln Gottes nicht innerlich erkennen, wie wollen wir da den Anspruch erheben, sein Verhältnis zum menschlichen Tun allseitig begreiflich zu deuten ?

Daß Bieris Lösung unserer Frage auch inbezug auf die *menschliche* Betätigung im Glauben nicht « ausreichend » ist, ergibt sich schon daraus, daß der Glaube immer auch ein Akt der vollen Entscheidung ist. Wenn man die Offenbarung nicht in ihrem geheimnisvollen Dunkel annehmen will, so erkläre man, wie trotz des « absolut und allein entscheidenden » Handeln Gottes das menschliche Ja des Glaubens nicht zur Scheinentscheidung wird. Das erklärt uns auch der Begriff der *Verantwortung* nicht, der vom Verf. in die Mitte unseres Problems gerückt wird.

Dieser Begriff erweist sich in mancher Hinsicht als fruchtbar. Hier macht er im besondern verständlich, wie unsere Freiheit, obwohl sie echt und die einzig wahre für uns ist, sich doch nicht unbedingt selbst setzt, sondern als Gottes Gabe auf Gott bezogen bleibt. Freiheit ruht und lebt hier in der Verantwortung. Das heißt aber nicht, « daß Freiheit gleich Verantwortlichkeit ist » (34). Die Freiheit findet sich freilich anders im Gläubigen als im Philosophen oder Psychologen, und man mag insofern von einem « neuen » Freiheitsbegriff reden ; aber diese Freiheit hat immer noch etwas Wesenhaftes mit jeder andern Freiheit gemein, z. B. die Abwesenheit von Zwang. Wenn das Neue Testament von Freiheit spricht, so spricht es nicht von Verantwortung und auch nicht zweideutig. Die Behauptung : « Der Begriff der Freiheit muß (!) durch denjenigen der *Verantwortung* ersetzt werden » (28) und das spezifisch Neue seines von E. Brunner übernommenen Glaubensbegriffes ist nicht in der Bibel begründet, sondern in den Postulaten einer « Ich-Du Philosophie », nach der alles wirkliche Sein gleich der im « Wort » verwirklichten Beziehung

oder Person ist, die also in ihrer Existenz von einem personhaften Gegenüber, einem Du abhängt. Eine ausführliche Darstellung und Kritik dieser Gedankengänge bietet : L. Volken, Der Glaube bei Emil Brunner (Freiburg 1947).

Zum Schluß ein Wort über Bieris Beurteilung der katholischen Lehre. Es fehlt im vorliegenden Buche nicht an Beweisen für den Willen einer gerechten Beurteilung. Aber tatsächlich stößt man fast jedesmal, wo das Wort : Katholisch oder Katholizismus erscheint, auf ein Mißverständnis, auf eine Verzeichnung der katholischen Lehre. Woher das ? Bieri zeichnet mit Vorliebe in gewaltsamen Verkürzungen, und auch von ihm gilt, was einst Karl Barth von E. Brunner (in : Zwischen den Zeiten, 1924, S. 54) sagte, daß er seiner Darlegung « den Charakter der Rede eines scharfsinnigen, alles genau wissenden und alles bestimmt sagenkönnenden Staatsanwaltes » gebe. Wichtiger ist der folgende Grund : Bieri hat nicht die katholische Lehre in Bezug auf sein Problem im Zusammenhang eingehender studiert, sondern bietet im großen und ganzen die katholische Auffassung, wie sie durchwegs von den führenden protestantischen Theologen gelehrt wird. Die gleichen einseitigen Belegstellen kehren denn auch fast überall wieder.

Es sei auf ein unscheinbares Beispiel dieser unkritischen und (gewiß unbewußt) tendenziösen Darstellung hingewiesen. Das einzige Mal, wo bei Bieri Thomas angeführt wird, lesen wir : « Vgl. Thomas von Aquin, Summa q. 112, art. 2 und q. 113, art. 4 : Der Akt des freien Willens, durch den man sich das Gnadengeschenk aneignet — der Glaube —, kann selbst nur auf die Bewegung durch Gott zurückgeführt werden » (38). An der entscheidenden Stelle des Thomas-Textes steht folgendes : ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis *praeparatur* ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. « Praeparatur » wird mit dem Wort « *aneignen* » wiedergegeben, das protestantische Theologen in der Darstellung der katholischen Lehre über die Gnade mit Vorliebe gebrauchen ! Bieri vergißt hier auch, den Teil der Summa th. anzugeben, in dem diese Fragen stehen. Es handelt sich um die erste Hälfte des zweiten Teiles : I-II. Der protestantische Theologe, der sich hier zufällig nicht auskennt, wird vergeblich die betreffenden Thomasstellen suchen.

Bieri unterscheidet nicht zwischen der nicht allzu umfangreich verbindlichen Lehre der Kirche und der Fülle der freien theologischen Meinungen. Nicht jedes theologische Handbuch trägt auf jeder Seite *die* katholische Auffassung vor. Überhaupt ist in der katholischen Kirche nicht alles so starr und dogmatisch bestimmt, wie es sich Außenstehende oft vorstellen. Sie hat Schulen mit bedeutenden Gegensätzen, die sich z. B. auch in Bezug auf die wichtige vorliegende Frage von Gnade und Freiheit auf dem weiten Felde, das zwischen dem Semirationalismus und dem strengen Prädestinatianismus liegt, frei bewegen.

Die Kirche hat schon Jahrhunderte vor der Reformation an den « beiden Polen », des frei schenkenden allmächtigen Gottes einerseits und des frei sich entscheidenden Menschen anderseits, festgehalten. Wie man das Wirken Gottes und des Menschen aufeinander abstimmen kann, das zu

erklären überläßt sie den Theologen [1]. Und hierauf bezieht sich auch hauptsächlich Bieris Kritik der katholischen Auffassung. In dieser Kritik fallen zwei Beschwerden vor allem auf : das Abgleiten vom Personhaften ins Abstrakte, Sächliche, Dingliche und das Festhalten an der Werkgerechtigkeit, an der verdienstlichen Leistung. Zur ersten Beschwerde vgl. Divus Thomas 24 (1946) 447-451. Die abstrakten, neutrumhaften Ausdrücke — auch Wörter wie : Natur, physisch, Ursache — sind, auf Gott angewandt, ganz analog zu verstehen, auf alle Fälle nicht in dem Sinne, wie sie heute in Wissenschaft und gewissen Philosophien und erst recht nicht von einem theologischen Personalismus verstanden werden. Dieser scheint in seinem « monistischen Drange » ganz zu übersehen, daß auch das Neue Testament und die Reformatoren grundsätzlich ab und zu, wenn auch weniger häufig, neutrumhaft und in abstrakten Ausdrücken von Gott reden.

In Bezug auf die Verdienstlichkeit schreibt Bieri : « Heute nach einem nicht zu übersehenden Regenerationsprozeß oder wenigstens Akkomodationsprozeß innerhalb des Katholizismus, ist die Behauptung, man könne sich durch verdienstliche Werke die Zuneigung und Liebe Gottes erwerben, nicht mehr der einzige, vielleicht nicht einmal mehr der Hauptgegner der christlichen Lehre » (10). Auch in diesem sichtlichen Versuch eines bessern Verständnisses liegt ein Mißverständnis. Es gab sehr bedauernswerte Mißstände bezüglich der « Verdienstlichkeit » in der Lebensführung einzelner Glieder und Gliedergruppen der Kirche und viele — Nichtkatholiken in ihrer Weise ebensogut wie Katholiken — werden immer wieder der so naheliegenden Gefahr der falschen Verdienstlichkeit unterliegen. Aber mit der allgemein verbindlichen *Lehre* der katholischen Kirche steht es wirklich anders als Bieri annimmt. Was die Kirche schon 1000 Jahre vor der Reformation z. B. im Konzil von Karthago (418) und besonders im zweiten Konzil von Orange (529) feierlich und ausdrücklich erklärt und nie widerrufen hat, steht im Gegensatz zur vermeintlich katholischen Lehre, man könne sich Gottes Zuneigung durch verdienstliche Werke « erwerben ». (Vgl. H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum [1937], nn. 104-105 ; 175-199, 200 : « Credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem prius inspirat » ; siehe auch 131, 134, 141.)

Dem von Gott *begnadeten* Menschen aber jedes wahre Verdienst wenigstens in einem weitern Sinne des Wortes abzusprechen, ist ein aus Reaktionshaltung und monistischem Drange entstandenes, noch nicht überwundenes protestantisches Vorurteil. Wenn Bieri Luthers Leugnung der Freiheit — in De servo arbitrio — als Irrtum ablehnt und zugibt, daß Katholiken diese Leugnung « nicht mit Unrecht » als den Sitz der protestantischen « neuen Häresie » bezeichneten (23), so ist nicht einzusehen, warum mit der als biblisch anerkannten Lehre der Freiheit nicht auch die ihr entsprechende

[1] Vgl. R. Garrigou-Lagrange, « La Prédestination des saints et la grâce » (1931). Für einen Umriß und die Bibliographie des Problems vgl. z. B. H. Rondet, « Prédestination, grâce et liberté » in : Nouvelle Revue théologique (Louvain 1947), S. 449-474.

andere biblische Lehre vom « Lohne » (μισθός) und der Vergeltung der gottgefälligen Taten wiederum als solche anerkannt werde. (Vgl. gegenüber Lk. 17, 7-10 und manchen ähnlichen Stellen z. B. Lk. 6, 23 u. 35 u. 38 ; 12, 33 ; Mt. 16, 27 ; 5, 12 ; 19, 27-29 ; Mk. 10, 21 ; Röm. 2, 5-8 ; I Kor. 3, 8 u. 14 ; Apkl. 11, 18.) Der Lohn ist in der Freiheit und die Freiheit mit dem Lohn in der Gabe des souverän schenkenden Gottes begründet.

Tournai (Belgien). *L. Volken* M. S.

Ethik

A. Vonlanthen : Die völkerrechtliche Selbstbehauptung des Staates. — Freiburg i. d. Schweiz. Paulusverlag. 1944. XXIV-255 SS.

Die Unmasse flagranter Völkerrechtsverletzungen, die die Menschheit im vergangenen Jahrzehnt über sich ergehen lassen mußte, verleihen dem Buche eine sehr aktuelle Bedeutung und einen ganz besonderen Reiz.

Der Behandlung des eigentlichen Themas schickt V. in einer kurzen Einleitung und im ganzen ersten Kapitel ein Exposé über die staatlichen Grundrechte im Völkerrecht voraus. Eines dieser Grundrechte ist das Recht der Selbstbehauptung oder -erhaltung. Begründung, Wesen und Eigenart dieses Selbsterhaltungsrechtes bringt das zweite Kapitel, dem wir folgende Definition entnehmen (83) : « Das Selbsterhaltungsrecht des Staates ist jenes völkerrechtliche Grundrecht, das den Staat zur Bewahrung, Entwicklung und Vervollkommnung seines eigenen Bestandes im Rahmen des Völkerrechtes legimitiert. » Daß es ein solches Recht gibt, nimmt V. nicht wie soviele andere Völkerrechtler als eine reine Selbstverständlichkeit hin. Er liefert im Gegenteil eine doppelte naturrechtliche Begründung : der Selbsterhaltungstrieb ist die natürlichste Neigung jedes Seins ; nun ist aber der Staat keine bloße Fiktion, sondern er hat ein extramentales, tatsächliches Sein. Infolgedessen ist er auch berechtigt, sich zu erhalten, denn auch hier folgt das Recht den natürlichen Neigungen. Außerdem ergibt sich das Selbsterhaltungsrecht auch aus der naturrechtlichen Verpflichtung der Menschheit zum Staat. Wenn der Mensch naturrechtlich zum Leben im Staat verpflichtet ist, so muß er auch im Rahmen des *bonum commune* befugt sein, diese Institution zu erhalten. Könnte nun aber ein zu Recht bestehender Staat jederzeit zerstört werden, so hinge jene naturrechtliche Verpflichtung in der Luft, und der Anarchismus hielte jeder Dialektik stand. In den folgenden Kapiteln handelt V. von der mit dem Selbsterhaltungsrecht in nahem Zusammenhang stehenden Intervention und von der staatlichen Notwehr, die ihrerseits nicht ganz unabhängig ist vom Expansionsbedürfnis. In einem letzten Kapitel wird die Klausel « *rebus sic stantibus* » im Lichte des Selbsterhaltungsrechtes geprüft.

In einem kurzen Schlußwort hebt V. als Hauptergebnisse seiner Arbeit folgendes hervor : Wie auf allen Gebieten, so hat auch im Völkerrecht der Positivismus versagt. Es ist deshalb zur Lösung der brennenden Fragen des Völkerrechtes eine Rückkehr zu einem naturrechtlich orientierten Völker-

recht unumgänglich notwendig. Dieses Völkernaturrecht wird zu manchem Entscheidendes beisteuern können, und vor allem zur richtigen Klärung einiger Grundbegriffe. Zu diesen gehört einmal der Begriff der Völkergemeinschaft, die V. definiert als « jene im staatlichen Wesen begründete natürliche Vereinigung der Staaten der Welt unter gemeinsamer Autorität zur Wahrung des Völkergemeinschaftswohles » (253). Letzteres wird umschrieben als « die Gesamtheit der zwischenstaatlichen Beziehungen, durch die der Staat seinen Bürgern die *sufficientia vitae* schaffen kann » (250). Von der politischen Autorität innerhalb der Völkergemeinschaft handelnd, glaubt V., das Papsttum dürfte wohl berufen sein, diese Autorität auszuüben, und daß die Völker sie nicht erwählt haben, sei ihnen zum Verhängnis geworden (265). Soll diese Auffassung vom Papsttum nicht dessen wahre Sendung verkennen ? Die politische Autorität hat ihrer Natur nach nur die *beatitudo naturalis* im Auge zu behalten, wohingegen das Papsttum wesentlich der *beatitudo supernaturalis* zu dienen hat.

Die ganze Arbeit verrät viel Kompetenz und Scharfsinnn. Obschon der hl. Thomas nur wenig zitiert wird, ist sie durch und durch thomistisch. Sie zeugt ebenfalls von größter Belesenheit ; es wirkt darum etwas überraschend, daß im Literaturverzeichnis der *Code de morale internationale*, herausgegeben von der *Union internationale d'études sociales*, nicht vermerkt ist, obschon er den Grundrechten im allgemeinen und ganz besonders dem Selbsterhaltungsrecht ein langes Kapitel widmet. Wohltuend wie Schweizer Alpenluft wirkt die Aufrichtigkeit und Objektivität, mit denen internationale Ereignisse der näheren und entfernteren Vergangenheit im Lichte der Völkerrechtsnormen geprüft und beurteilt werden. V. hat nicht nur die sich gestellte Aufgabe gelöst, er hat eine *förmliche Grundlegung des Völkerrechts* geliefert.

Rom, S. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

A. Truyol-Serra : Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria. Auswahl der Texte, Einführung und Anmerkungen. — Zürich, Thomasverlag. 1947. 115 SS.

Das vorliegende Buch ist eine von Carl J. Keller-Senn besorgte Übersetzung aus dem Spanischen (Les principios Del Derecho Publico En Francisco de Vitoria, Madrid 1946). Die Übersetzung ist sorgfältig gearbeitet. Der Zweck des Buches ist verwirklicht, nämlich eine kurze Zusammenfassung von Vitorias Rechtsphilosophie durch eine Auswahl von Texten zu geben, denen jeweils gut brauchbare Erklärungen beigefügt sind.

In Anlehnung an die Forschungen von Beltrán de Heredia wird ebenfalls eine kurze, gute und sowohl den Fachmann wie auch den Laien interessierende Biographie geboten. Die Anthologie hat gegenüber den andern, bisher erschienenen auch noch Kapitel über die politische Gewalt und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Die Texte sind so ausgewählt, daß der eigentliche Vitoria in seinen eigenen Meinungen zu Wort kommt.

Die Anthologie hat natürlich wie jede andere ihre inneren Schwierigkeiten. Es wird z. B. manchmal unvermeidlich sein, daß der Leser nicht in den Zusammenhang der vom Autor vertretenen Ansicht hineinkommt. Diese Schwierigkeit stellt sich auch hier ein. Z. B. heißt es auf S. 80 in Nr. 85 « Erstens » (als Übersetzung für den Ausdruck bei Vitoria « prima propositio »). Umsonst sucht man das « zweitens », also die Übersetzung der « secunda propositio ». Es wäre hier eine kleine Anmerkung angebracht, welche den sinngemäßen Zusammenhang irgendwie herstellt und erklärt. Außerdem beweist Vitoria in seiner prima propositio durch mehrere, aneinander gereihte Argumente seine aufgestellte These. Der Ausdruck « probatur » gilt dabei als Einleitung zu den verschiedenen Beweisen. Jedes weitere Argument, das sich bei ihm anreiht, beginnt wie ähnlich bei Thomas in der Summa contra Gentiles mit « item ». In der Übersetzung (wohl auch in der spanischen) ist aber diese von Vitoria ausdrücklich gewollte Unterscheidung der einzelnen Argumente nicht sichtbar. Es wird vielmehr der Eindruck erweckt, als ob alle Argumente einen einzigen Beweis darstellen würden.

Doch diese Ausstellung sei nur am Rande bemerkt. Die Auswahl der Texte bietet immerhin dem eilig studierenden Leser einen gewissen Einblick in den Ideenreichtum Vitorias. Sie vermitteln ihm eine ganz leise Ahnung von der wahren Größe Vitorias, seinem Einfluß auf das internationale Recht. In dem Rechtsphilosophen, der sich bis heute noch nicht mit Vitoria beschäftigt hat, wird vielleicht der Wunsch aufsteigen, einmal nach dem gesamten Text auszulangen. Er wird in der gut geglückten Einführung und Bibliographie einen Fingerzeig finden auf der Suche nach den Werken Vitorias.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

L.-J. Lebret, H. Paissac, M. Labourdette, E. Marmy, M. J. Gerlaud, J. Macqueron, R. Aubenas, J. Dauvillier, A. Murat : Propriété et Communautés. — Paris, Economie et Humanisme. 1947 (2. Aufl.). 205 SS.

Das vorliegende Buch ist eine Sammlung von Referaten, welche auf einer Studienwoche der Economie et Humanisme 1942 gehalten wurden. In einer geistvollen Einleitung versucht LEBRET den Sinn des Werkes und die einheitliche Tendenz aller Beiträge klarzustellen. Lebret wiederholt zu öfteren Malen — und zwar mit Recht —, daß jegliches Eigentum Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft mit sich bringt. Vielleicht ist aber die Ausdrucksweise (S. 5), daß das Eigentumsrecht (ob der einzelnen Person oder auch einer Gemeinschaft) immer nur auszuüben sei « im Dienste der menschlichen Gemeinschaft », etwas ungenau. Das « Eigentum » steht zunächst im Dienste des Eigentümers, selbstredend mit Verpflichtungen gegenüber der menschlichen Gemeinschaft, und zwar dies letztere deswegen, weil die « Güter » bereits vor ihrer Aneignung durch einen einzelnen im Dienste der Menschen überhaupt stehen. Der Unterschied zwischen den materiellen Gütern an sich (vor der Aneignung) und den zum

Eigentum gewordenen Gütern wird offenbar nicht beachtet. Ein Mangel, der übrigens auch in dem Artikel von Paissac auftaucht. Lebret entwickelt auf den wenigen, aber inhaltsvollen Seiten seiner Einleitung mit viel Geschick das Programm der « Economie et Humanisme » : Rückkehr zum Boden, Dezentralisation der Industrie, Gliederung des Eigentums in privatrechtliches, gemeinrechtliches und öffentlichrechtliches (übrigens entsprechend der berufsständischen Gesellschaftsordnung und dem Subsidiaritätsprinzip).

Im ersten Artikel « Person und Eigentum » versucht Paissac den privaten Charakter des Eigentums aufzuzeigen. Der Autor beruft sich ausdrücklich auf Thomas von Aquin. Doch scheint uns Paissac's Darlegung weder dem Sinn des hl. Thomas noch vor allem der Lehre von Rerum Nov. und Quadr. Anno zu entsprechen. Ist es denn wirklich wahr, daß Thomas das *Recht* auf Privateigentum von der Sünde herleitet ? Wenn ja, dann müssen wir heute sagen, daß die Lehre des hl. Thomas mit der der beiden genannten Enzykliken nicht mehr in Einklang gebracht werden kann. Wir beabsichtigen durchaus nicht, eine nachträgliche Korrektur nach der Lehre der Päpste an den Texten des hl. Thomas zu machen. Wir leugnen aber, daß Thomas das Recht auf Privateigentum als eine Folge der Sünde angesehen hat. Im Bulletin Thomiste 1946 (Besprechung zu dem Buch von E. Welty « Entscheidung in die Zukunft ») haben wir einen Hinweis zur Erklärung von II-II 62, 1 u. 2 gegeben mit Beziehung auf die Enzykliken Rerum Nov. und Quadr. Anno. Thomas hat auf jeden Fall das Recht auf Privateigentum und die Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung nicht durcheinander geworfen. Sachlich aber leugnen wir (im Einklang mit der Lehre der Päpste) rundweg das, was Paissac auf S. 19 sagt, das Recht, die Güter privat zu verwalten, sei streng gesprochen *kein* Naturrecht. Wenn Paissac auf S. 21 f. aus der Tatsache, daß alle Menschen zum einen Ziel, nämlich dem Gott der Offenbarung, berufen seien, schließen will, daß wir alle die Güter dieser Erde gemeinsam « gebrauchen » müssen, dann ist das (wenngleich sachlich in der Consequentia richtig) ein etwas voreiliger theologischer Schluß. Hier hat die *natura rei*, nicht die theologische Finalität das Wort !

So verwirrend der Artikel von H. Paissac ist, so beruhigend wirkt der folgende von M. Labourdette : « Das Eigentum und die Gemeinschaft im göttlichen Plan. » Es ist ein Genuß, die tief metaphysischen Darlegungen Labourdettes über die soziale Natur des Menschen zu lesen (vgl. bes. S. 44). Als einzige kleine Ausstellung möchten wir den Wunsch äußern, Labourdette möge die menschliche Arbeit mit ihrem personalen Anspruch auf Eigentum mehr hervor heben.

In seinem interessanten Artikel « Skizze einer Synthese des Eigentums » bietet E. Marmy die Stufenleiter der verschiedenen Güter (des Geistes), des menschlichen Leibes der (äußeren materiellen Güter) unter dem Gesichtspunkt ihres privaten oder gemeinschaftlichen Charakters. Marmy unterstreicht für die äußeren Güter die Gemeinsamkeit. Und zwar mit Recht. Allerdings übersieht er auch etwas den Unterschied zwischen dem *Recht* auf Privateigentum und *der Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung.*

Es entspricht der Lehre der Päpste nicht, was Marmy (S. 70) sagt : « Le travail ne fonde pas la propriété privée *individuelle*, mais l'appropriation en général, qu'elle soit collective ou individuelle. » Im selben Sinne unrichtig ist (S. 75) : « En soi, le travail est indifférent à une propriété collective ou à une propriété privée. » Sollte etwa das Privateigentum als *Recht* einzig ein minus malum als Folge der Sünde sein ? (vgl. S. 75 f.). Selbstredend möchten wir damit die soziale Verpflichtung des Privateigentums, also die rechtliche Bindung an die Gemeinschaft keineswegs unterdrücken oder abschwächen.

Reiches Textmaterial aus den Schreiben der Päpste bringt M. Gerlaud in seinem Artikel : « Christliche Stellungnahme zum Eigentum. » Gerlaud hebt (S. 94) im Sinne der Päpste hervor, daß auch die Arbeit zu den ursprünglichen Titeln des Eigentumserwerbes gehört. Und wir fügen hinzu, daß damit nur das Privateigentum gemeint sein kann. Dieser und auch der andere Gedanke Gerlauds, daß das (Privat-)Eigentum zur Sicherung der Familie notwendig gehört, hätte eigentlich die Gedanken von Paissac beeinflussen und ihm sagen müssen, daß *seine* Auffassung vom Eigentumserwerb durch die Arbeit eine den Päpsten fern liegende Ideologie sei. Für den Text von Papst Pius' XII. auf S. 95 hätte Gerlaud dem unkundigen Leser genauere Angaben machen dürfen. Überhaupt wäre wünschenswert gewesen, wenn der Autor stets, wie er es einige Male getan hat, die Seitenzahl aus den Acta Ap. Sed. beigefügt und nicht nur ganz allgemein das Rundschreiben angegeben hätte.

Aus reichem Wissen stammt der mit willkommenen Literaturhinweisen versehene geschichtliche Artikel von J. Macqueron : « Die Entwicklung des Eigentums in Rom. »

Im selben Sinne verdient hohe Anerkennung der interessante Artikel von R. Aubenas : « Die Auffassung vom Eigentum seit der german. Invasion bis zur Revolution » (10.-17. Jahrh.).

A. Murat weist in seinem Beitrag « Die modernen Formen des Eigentums in und seit dem Code civil » auf die verschiedenen Abwandlungen hin, die der Eigentumsbegriff durchgemacht hat durch die Entwicklung des Kapitalismus. Er beschäftigt sich eingehend mit der Anwendung des Eigentumsbegriffes auf das Unternehmen, wobei er sich auf die Arbeit von Roubier stützt. Bedeutende Anregungen hat Murat, wie er sagt, von Gabolde (Prof. in Toulouse) empfangen. Es ist gewiß etwas Wahres daran, daß — historisch gesehen ! — der ursprüngliche Sinn des Eigentums vom Eigentum auf Grund und Boden gilt. Anderseits scheint es uns etwas weit zu gehen, wenn z. B. Gerlaud (S. 91), sich dabei auf Murat - Gabolde berufend, den Rechtsanspruch auf Kapital nur noch *analog* (im Sinne von uneigentlich !) als Eigentum bezeichnen will. Es besteht zwischen kapitalistischem Eigentum und Eigentum an Boden keine analogia attributionis in dem Sinne, als ob dem kapitalistischen Eigentum das Wesen des Eigentums innerlich abginge. Es mag zwar sein, daß aller Besitz im Grunde vom Bodenbesitz abhängt. Dennoch ist auch in dem kapitalistischen Eigentum das Wesen des Eigentums verwirklicht, nämlich ein Rechtsanspruch auf lebengestaltende materielle Werte zu sein. Eine metaphysische Sicht sollte das

Analogon des Eigentumsbegriffes herausfinden müssen und nicht in die historische Entwicklung abgleiten. Übrigens hat bereits Mounier, den Paissac zitiert, darauf hingewiesen, daß man « Eigentum » nicht verwechsle mit irgend einem materiell greifbaren Ding.

Den Abschluß des Werkes bildet eine von einem unbekannten Autor (A. R.) aus tüchtiger Kenntnis des serbischen Rechtes verfaßte Darstellung der Zadruga, der Familiengemeinschaft in Serbien.

Ohne Zweifel geht durch alle Beiträge ein einheitlicher Gedanke, der im Titel ausgesprochen ist. Lebret hat darum nicht ganz Unrecht, wenn er (S. 4) meint, daß eine Einheit der Lehre sich in allen Beiträgen kundtue, obwohl die Autoren sich vorher gegenseitig nicht besprochen haben. Anderseits mag aus dem bereits Gesagten ebenfalls hervorgehen, daß die Einheit nicht absolut ist ! Gerade vom Philosophen, der hier durch Paissac vertreten ist, hätte man z. B. auch erwarten müssen, daß er sich mit den von Murat vorgetragenen Ideen auseinandersetzte, um die alten Begriffe auf die neuen Verhältnisse anzupassen.

Drucktechnisch sind verschiedene Fehler unterlaufen (z. B. SS. 13, 72, 83, 117, 159, 204).

Die verschiedenen Ausstellungen, die wir an einzelnen Artikeln gemacht haben, sollen aber durchaus nicht den Wert dieses überaus brauchbaren und hochwertigen Werkes herabsetzen. Trotz aller Kritik rechnen wir das vorliegende Buch zu den reichhaltigsten modernen Veröffentlichungen über die problemschwangere Frage des Eigentums.

Freiburg (Schweiz). *A. F. Utz* O. P.

J. Leclercq : Les grandes lignes de la Philosophie Morale. Bibliothèque philosophique de Louvain IV. — Louvain. Institut Supérieur de Philosophie. 1947. 456 SS.

Der durch verschiedene moraltheologische Arbeiten, besonders aber durch seine « Leçons de droit naturel » bekannte Autor bietet hier einen kurzen Abriß der Moralphilosophie.

Im ersten Teil behandelt er das Phänomen des Sittlichen, worunter er zugleich auch das des Religiösen begreift. Der Autor hebt besonders den Einfluß des Religiösen auf das sittliche Verhalten hervor. In einem eigenen Kapitel wird das Verhältnis zwischen Moralphilosophie und christlicher Theologie besprochen. Hier zeigt sich ganz besonders, wie stark der Autor sein Werk unter den Einfluß des christlichen Glaubens gestellt hat, so daß man versucht ist, das Buch einen Abriß der « christlichen » Moralphilosophie zu nennen.

Der zweite Teil bietet einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Moralphilosophien : Relativismus, Utilitarismus, altrustische, Ethik (Smith, Bourgois), Ethik nach Art einer Lebensphilosophie (Diderot, Guyau, Nietzsche), Pflichtethik Kants, monistische Ethik Spinozas, Hegels, des Buddhismus, Schopenhauers, stoische Ethik, Neuplatonismus. Am Schluß des historischen Teiles steht die Darstellung der christlichen Ethik

mit ihren kennzeichnenden Merkmalen. Die Beschäftigung mit den verschiedenen geschichtlich feststellbaren Systemen der Ethik drängt dem Autor die Frage auf, welchen Sinn und welchen Wert eine Philosophie des Sittlichen haben könne. In der Rückbesinnung auf die Synderesis der griechischen Philosophie findet er den richtigen Ansatzpunkt einer gesunden Moralphilosophie.

Mit dem dritten Teil, der den Grundlagen der Ethik gewidmet ist, beginnt die spekulative Behandlung des Stoffes : Begriff und Realität des Guten, das Gute und die Eudaimonie, Freiheit und Moral, Moral und Pflicht, inhaltliche Bestimmung des höchsten Gutes, Sanktion der sittlichen Pflicht. Der Autor erklärt sich mit dem System der Ethik, wie es die christliche Tradition, vor allem Thomas von Aquin herausgearbeitet hat, einig. Darum auch verteidigt er die Eudaimonie als einen wahren ethischen Wert.

Der vierte Teil beschäftigt sich mit er Entfaltung des ethischen Lebens im persönlichen Bereich und, allerdings nur andeutungsweise besprochen, im Zusammensein mit dem Mitmenschen. In diesem Teil kommt unter anderem die schwerwiegende Frage der Entsagung und Abtötung zur Sprache. Der Autor verteidigt die Aszese als natürliche Notwendigkeit zur Erreichung des Gleichgewichts der Leidenschaften und Kräfte im Menschen.

Zum Ganzen des Buches ist zu sagen, daß der Inhalt voll und ganz dem entspricht, was der Autor mit dem Titel ankündigt : Die Grundzüge der Moralphilosophie, wenngleich man vielleicht entsprechend der Darstellungsweise und der ganzen Sicht, wie gesagt, von einer christlichen Moralphilosophie sprechen müßte. Die Überfülle des Stoffes ist vortrefflich geordnet und leicht verständlich gemacht für den Leser, der sich mit den Fragen der Ethik zu befassen beginnt. Wie stark die christliche Schauweise durchdringt, kann vielleicht folgendes Beispiel erläutern. Unter Hinweis auf das doppelte Gebot Christi, daß wir zunächst Gott lieben sollen und dann den Nächsten, daß diese aber zusammen *ein* festgefügtes Gebot ergeben, gibt Leclercq eine Erklärung des Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Nach der Negation des ersten Teiles des Gebotes Christi sei nur noch der zweite zurückgeblieben, dem sich dann die altruistischen Moralphilosophien gewidmet haben, wobei sie die Pflicht nicht mehr aus einem Gesetz Gottes, sondern aus irgendeinem höchsten Gesetz entnommen hätten. Diese Sicht der Geistesentwicklung ist ohne Zweifel geistreich. Und es mag auch wahr sein, was der Autor (S. 113) sagt : « Il faut avoir ce texte à l'esprit pour comprendre les morales altruistes. Ce sont des morales modernes, nées en terre chrétienne et nées du christianisme ; mais ce sont des bâtards du christianisme. » Dennoch ist der Standpunkt solcher Schau von vornherein nur christlich begreiflich, während es in einer rein philosophischen Darstellung darauf ankommt, den Boden einer rein rationalen Auseinandersetzung zu gewinnen. Damit wollen wir allerdings nicht leugnen, daß de facto der Materialismus in der Ethik einen Abfall vom Christentum bedeutet. Aber der Philosoph hat, streng genommen, nicht vom Abfall vom Christentum, als vielmehr vom Abfall von der menschlichen Vernunft zu sprechen. Doch hat anderseits die Darstellungsweise unseres Autors jenen gewaltigen

Vorteil, daß sie dem christlichen Leser einen Einblick in die Vernünftigkeit der christlichen Moral gewährt. Gerade darum ist das Buch von Leclercq den christlichen Studenten zu empfehlen, die sich mit den ethischen Fragen philosophisch beschäftigen wollen. Einem nicht-christlichen Leser würde das eine oder andere allerdings zu stark als Apologetik vorkommen. Im übrigen sei dem Verfasser volle Anerkennung gezollt, daß er ein Werk geschaffen hat, das man jedem christlichen Philosophiestudenten in die Hand geben kann als Wegführer durch die Geschichte der Ethik und auch als Einführung in eine vom christlichen Geiste geleitete Moralphilosophie.

Freiburg (Schweiz). *A. F. Utz* O. P.

O. Weinberger : Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testamentes. — Wien, Springer-Verlag. 1948. XVIII-141 SS.

Weinberger unternimmt es, in der vorliegenden Schrift eine Gesamtübersicht der alttestamentlichen Wirtschaftslehre zu geben. Nach den vielen Vorarbeiten der letzten Jahrzehnte ist ein solcher Versuch möglich und begrüßenswert. W. geht an die Probleme mit Recht nicht nur als Wirtschaftstheoretiker, sondern als Theologe heran. Er zeigt eine große Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Gotteswort der Bibel und beruft sich immer wieder auf die göttliche Autorität des biblischen Wortes. So wird die Absicht des Buches zu einem theologischen Anliegen und man kann mit Recht bezweifeln, ob man bei dieser Methode von einer Wirtschaftsphilosophie sprechen darf.

Im ersten Teil (S. 1-35) weist die Schrift die Berechtigung einer Wirtschaftsphilosophie im allgemeinen nach und setzt sich vor allem mit den Wirtschaftsauffassungen Paretos auseinander. Der zweite Teil ist der Wirtschaftslehre des Alten Testamentes gewidmet (S. 36-135). Zuerst wird die Berechtigung aufgezeigt, die Wirtschaftslehre des A. T. getrennt zu behandeln (S. 36-62). Dabei untersucht W. das Verhältnis von Altem und Neuem Testament nach der Lehre des hl. Thomas und des Suarez und setzt sich mit der Idee einer israelitischen Eidgenossenschaft auseinander, wie sie vor allem von Max Weber vertreten wurde. Danach kommt W. zum eigentlichen Thema seiner Arbeit und gibt eine Übersicht über die alttestamentliche Wirtschaftslehre (S. 62-117). Im einzelnen behandelt er das Boden- und Besitzproblem, Kapitalproblem, Arbeitsproblem, Ehe- und Familienproblem, Erbprobleme, Armenfürsorge und das Verbot der gewerblichen Unzucht. Den Schlußteil seines Buches verwendet W. dazu, die modernen Angriffe gegen das Alte Testament im allgemeinen abzuwehren.

Diese Inhaltsübersicht zeigt schon die stark apologetische Tendenz, die diese Schrift beherrscht. Nur so versteht man die Auseinandersetzungen mit Pareto und Weber, sowie die Widerlegung der allgemeinen Angriffe gegen das Alte Testament, wie sie von Harnack, Nietzsche, Chamberlain, Rosenberg, Sombart usw. ausgingen. Ihre Behandlung steht nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem gestellten Thema und nimmt diesem viel Raum fort. Anderseits fehlt in einer Studie über die Wirtschaftslehre

des Alten Testamentes die Möglichkeit, sich eingehender mit diesen Fragen auseinanderzusetzen. Doch gibt W. auch der Behandlung des eigentlich biblischen Themas eine stark apologetische Note, wodurch die positive Durchdringung und Darlegung des Stoffes weiter beeinträchtigt wird. Bedauerlicherweise gestattet sich der Verf. häufige Diskussionen, die mit dem biblischen Stoff keine direkte Beziehung haben. So setzt er sich mit dem österreichischen Eigentumsrecht auseinander (78-80), erörtert das Spannungsverhältnis von Kommunismus und Kapitalismus (84-86), die Frage des Familienlohnes (101-103), das Recht auf Arbeit (103-104), die Behandlung der gewerblichen Unzucht im modernen Staatswesen (114-115) usw. Dadurch schränkt der Verf. die Darstellung seines biblischen Themas noch weiter ein, da er die aufgeworfenen Fragen losgelöst vom Alten Testament behandelt.

So wird dem eigentlichen Anliegen des Buches ein zu kurzer Raum gewährt. Die eigentlich biblischen Wirtschaftsfragen werden zudem öfter sachlich ungenügend besprochen. Im allgemeinen begnügt sich der Verf. mit der Anführung biblischer Stellen, ohne die textlichen und sachlichen Schwierigkeiten zu behandeln. Vor allem die biblische Gesetzgebung und ihre wirtschaftlich-soziale Bedeutung wird nicht genügend ausgeschöpft, noch auch die den einzelnen Gesetzen zugrunde liegende sittliche Haltung herausgearbeitet. Die einzelnen Gesetzesbestimmungen werden einfach aufgezählt (S. 76-78, 88-91, 105-109). — Der soziale Kampf der Propheten wird fast ganz übergangen (S. 80-83). Statt dessen wird ihr Kampf gegen den Baalskult erwähnt, ohne freilich die sozialpolitische Seite des Ringens im Rahmen des gestellten Themas darzulegen. — Noch stärker vermißt man die Darstellung der besondern geographischen, kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse, aus denen die alttestamentlichen Gesetze hervorgegangen sind, und die die sozialen Spannungen bedingten. Dadurch hätten die Ausführungen des Verf. eine Vertiefung erfahren können. — So begreift man es auch, daß die Verknüpfung der wirtschaftlichen Forderungen mit den religiösen Ideen des Alten Testamentes sehr stark zurücktritt. Dadurch verschließt sich der Verf. selbst das rechte Verständnis der alttestamentlichen Wirtschaftslehre. So fehlt die theologische Schau von Armut und Reichtum, ihre Verknüpfung mit der Idee des allwirkenden Gottes und der alttestamentlichen Vergeltungslehre. Damit hätte sich der Verf. eine theologische Basis geschaffen zum Aufbau einer alttestamentlichen Wirtschaftslehre. Denn den alttestamentlichen Gesetzen und den Mahnungen der Propheten geht es um das rechte Verhältnis und Verständnis von Armut und Reichtum im Volke Israel.

Die Anlage der Arbeit macht es schwer, in eine Diskussion der Einzelheiten einzutreten, da sie zu wenig untersucht werden. Es geht sicher zu weit, wenn der Verf. im Anschluß an Gn. 2, 15 folgert, die menschliche Arbeit sei Pflicht und Recht des Menschen und deshalb verdienstlich, wenn sie im Stand der Gnade verrichtet werde. Auch die Verbindung von Arbeit und Erbsünde wird behauptet, ohne aber aus dem biblischen Text aufgezeigt zu werden (S. 70). Das Obereigentum Gottes über die ganze Schöpfung wird zwar behauptet, aber nicht jene weitreichenden Folge-

rungen der Bibel dargelegt, wodurch das Eigentumsrecht des Menschen so sehr eingeschränkt wird (S. 71 f.). Bei Behandlung des Verbotes der gewerblichen Unzucht (S. 114-115) erwähnt der Verf. nicht den Kampf der alttestamentlichen Propheten gegen das Dirnentum, weist überhaupt nur auf Dt. 23, 18 hin und ergeht sich statt dessen in lebhafter Weise gegen die Zulassung der Prostitution in den modernen Staaten.

So muß man es bedauern, daß W. in seiner Studie die Erforschung der alttestamentlichen Wirtschaftsprobleme über den bisherigen Stand der Forschung nicht weiterführt, noch auch die bisher erzielten Ergebnisse genügend berücksichtigt.

Geistingen. *Hermann Bückers* C. Ss. R.

Geschichte

A. Masnovo : Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino. Vol. I : Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio. 2. Auflage. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1945. VIII-192 pp. — Vol. II : L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne. 2. Auflage. — Ebenda, 1946. 144 pp. — Vol. III : L'uomo. — Ebenda, 1945. VIII-212 pp. (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, Nuova Serie, VIII, IX, X.)

Mit dem 1945 erschienenen dritten Band ist das große Werk Mgr. Masnovos abgeschlossen. Die beiden ersten Bände, die 1934 zuerst veröffentlicht wurden und inzwischen vergriffen waren, wurden neugedruckt (es handelt sich, so weit ich sehe, um einen unveränderten Neudruck der ersten Auflage), so daß das gesamte Werk jetzt vorliegt. Wir haben es hier mit einer groß angelegten Arbeit zu tun, deren Bedeutung für die Kenntnis der philosophischen Strömungen im beginnenden 13. Jahrhundert nicht hoch genug geschätzt werden kann.

Der Haupttitel dürfte vielleicht irreführen. Es handelt sich nicht, wie man daraus schließen könnte, um eine Darstellung der Lehrentwicklung von Wilhelm von Auvergne bis Thomas von Aquin — nur gelegentlich wird ein Hinweis gegeben, wie die Ideen Wilhelms bei Thomas weiterentwickelt werden —, sondern um eine gründliche Auseinandersetzung der Philosophie des Wilhelm von Auvergne. Darin sehen wir gerade das Hauptverdienst des Werkes. In den meisten geschichtlichen Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie wird Wilhelm von Auvergne nur wenig Beachtung geschenkt. Es sieht so aus, als ob sein Stern von den großen Leuchten, Bonaventura, Thomas usw., die einige Jahre später auftauchten, verdunkelt worden sei. Und doch kommt gerade diesem Manne, der in jener Zeit, als die neue philosophische Literatur die Pariser Universität überflutete, an verantwortlicher Stelle als Magister und später als Bischof von Paris wirkte, nicht wenig Bedeutung zu. M. unterzog sich der nicht leichten Aufgabe, das große Schriftwerk Wilhelms, so weit es in den gedruckten (und oft fehlerhaften) Ausgaben zugänglich ist, zu untersuchen und seine Philosophie systematisch darzustellen. Ungedrucktes Material wurde nicht

herangezogen, auch dann nicht, wenn die alten Druckausgaben offenbar fehlerhaft sind. Der Verf. untersucht in tiefschürfender Weise, wie Wilhelm über seine christlichen Vorgänger hinausdringt, was er den « heidnischen » Philosophen verdankt und vor allem — das ist das Hauptresultat der Arbeit — wie er diese grundsätzlich ablehnt.

Im 1. Band behandelt der Verf. den « Aufstieg zu Gott », also die Gottesbeweise, die Wilhelm aufstellt. Das Nichtheranziehen des aristotelischen Gedankens vom unbewegten Beweger deutet M. als Ablehnung desselben, da Wilhelm Aristoteles' Physik VIII und Metaphysik XII gekannt und trotzdem für seinen Gottesbeweis nicht ausgewertet hat. Im 2. Band sind die großen kosmologischen Probleme, Welterschaffung, Ewigkeit der Welt usw. gewürdigt, bei welchen vor allem die anti-avicennistische Haltung Wilhelms ganz offen zu Tage tritt. Dieselbe Haltung kommt auch im 3. Band zum Ausdruck, der der Wissenschaft vom Menschen gewidmet ist : Ablehnung der subsistierenden Substanzen zwischen Gott und Welt, Ablehnung jedes, auch des immanenten Intellectus agens usw.

Wilhelm von Auvergne erscheint also bei M. als Hauptgegner der neuen philosophischen Strömungen, die sich in Paris während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts breit machen. Schon in den beiden ersten Kapiteln des 1. Bandes kommt diese These Ms. klar zum Ausdruck. Der Verf. behandelt dort die Universitätskrise von 1229-31, der er nicht bloß eine disziplinäre, sondern vor allem eine doktrinäre, durch das Eindringen der verbotenen Aristoteles-Schriften hervorgerufene Bedeutung zuschreibt. In demselben Gedankengang kommt M. auf der letzten Seite des 3. Bandes auf die Schrift « De erroribus philosophorum » zu sprechen. Er schreibt sie nicht direkt Wilhelm von Auvergne zu, er weigert sich sogar, irgend einen Verfassernamen vorzuschlagen, aber er möchte sie in die Zeit Wilhelms, also in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts verlegen. Sie sei ein Versuch, die von Gregor IX. 1231 anbefohlene Aristoteles-Bereinigung durchzuführen. Das ist allerdings zu weit gegangen. M. hat die kritische Ausgabe dieser Schrift, die Josef Koch und John O. Riedl inzwischen veröffentlicht haben (Giles of Rome, Errores Philosophorum. Milwaukee Wisc., Marquette University Press, 1944) nicht gekannt, in der dieselbe aus guten Gründen Aegidius von Rom zugeschrieben und um 1270 angesetzt wird.

Leider ist das Werk in einem allzu rhetorischen Stil geschrieben. Die Titel der einzelnen Kapitel fassen durchwegs den behandelten Stoff ungenügend zusammen, z. B. Band I, Kap. 3 : « Oltre l'ontologismo anselmiano » (Der Gottesbeweis Wilhelms kann nicht im Sinn des Proslogion-Beweises des hl. Anselm gedeutet werden), Kap. 4 : « Oltre il realismo esagerato » (In Wilhelms Gottesbeweis ist keine Spur von übertriebenem Realismus vorhanden, wie er nach M. in den Monologion-Beweisen Anselms sich findet) usw. Auch im Text finden sich Stilblüten, die wohl in ein ernstes philosophiegeschichtliches Werk nicht passen. Wir bedauern sodann auch, daß M. bei den zahlreichen Korrekturen des fehlerhaften gedruckten Textes sich nur auf Konjekturen beschränkt, die, wenn auch geschickt durchgeführt, nicht unser ganzes Vertauen gewinnen. Viel zuverlässiger wäre

es gewesen, in diesen Fällen die handschriftliche Überlieferung heranzuziehen. Bedauerlich ist auch, daß bei der Neuauflage der beiden ersten Bände die neuere einschlägige Literatur nicht verwertet wurde.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

1. **E. Bettoni O. F. M.: Vent'anni di studi scotisti (1920-1940).** Saggio bibliografico. — Milano, Quaderni della Rivista di Filosofia Neoscolastica. 1943. IV-106 pp.

2. **E. Bettoni O. F. M.: L'ascesa a Dio in Duns Scoto.** (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie I, Scienze filosofiche, vol. XXVII). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1943. VIII-122 pp.

1. In der ersten Studie faßt B. die Ergebnisse der Skotus-Forschung während zwanzig Jahren (1920-1940) kurz zusammen und gliedert sie in vier Teile : Leben, Schriften, philosophische und theologische Lehre. Das Buch bietet eigentlich mehr als einen bloßen « bibliographischen » Versuch, denn der Inhalt der aufgeführten Schriften (Bücher und Artikel) wird jedesmal objektiv referiert mit den darauf gefolgten etwaigen Angriffen und Verteidigungen, die in Gegenschriften und Rezensionen veröffentlicht wurden. Wir gewinnen also hier einen guten Einblick in den Kampf um Skotus in neuester Zeit, wo dank objektiver historischer Methode die Leidenschaften und Vorurteile auf beiden Seiten, für und wider, sich etwas gelegt haben.

2. In der zweiten Studie behandelt B. nach strikter historischer Methode die Gottesbeweise des Duns Skotus. Zwei Irrtümer sind vor allem bei der Skotus-Interpretation begangen worden : die einen suchten Skotus soviel wie möglich dem hl. Thomas zu nähern durch eine oft gewaltsame thomistische Auslegung seiner Lehre ; andere dagegen suchten seine ganze Lehre aus einer vermeintlichen gewollten Opposition gegen Thomas zu erklären. B. sucht beide Übertreibungen zu meiden und Skotus zu erklären, so daß seine eigene wissenschaftliche Persönlichkeit hervortrete. Vor allem ist es interessant, wie er aus der skotistischen Erkenntnistheorie zu erklären sucht, weshalb Skotus zu diesen Gottesbeweisen kam. Die Textschwierigkeiten des Opus Oxoniense sucht B. dahin zu lösen, daß er die einschlägigen Quästionen dieser Werkes durch Entgegenkommen der von P. Balić geleiteten Skotus-Kommission auf Grund der besten Hs. korrigiert und mit der Lectura prima (erster Sentenzenvortrag in Oxford) und der Reportatio magna verglichen hat. In einem abschließenden Kapitel werden die Theoremata, ein Werk, dessen Authentizität noch unentschieden ist, zum Vergleich herangezogen. B. kommt zu dem Schluß, daß ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Werk und den echten Skotusschriften nicht bestehen kann. Ein Vergleich der zitierten Skotus-Stellen wäre sehr zu begrüßen gewesen.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Kleine Beiträge

Literarische Besprechungen

Thomistische Literaturschau

(Fortsetzung von Jahrg. 25 [1947])

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.

Thomistische Literaturschau[1]

II. Theologie

C. Moraltheologie[2]

1. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke

Lottin O. O. S. B. — [*Allgemeines.*] — Aux sources de notre grandeur morale. — Louvain, Mont César. 1946. 159 pp. *9170*

Lumbreras P. O. P. — Theologia moralis ad Decalogum. — Angel 20 (1943) 265-299. *9171*

Lumbreras P. O. P. — El Decálogo según Santo Tomás. — RevEspTeol 4 (1944) 391-428. *9172*

Noordmans O. — Dogmatiek en ethiek. — Nieuwe TheolStud 25 (1942) 2-10. *9173*

Pelster F. S. J. — Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts. Michael Bartholomaeus Salón O. E. S. A. und Dominikus Báñez O. P. — Schol 17 (1942) 385-411. *9174*

Sauras E. O. P. — Definición Teológica de la Cultura. — RevEspTeol 4 (1944) 479-496. *9175*

Schwientek A. C. M. F. — La ciencia moral en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. — CiencTom 62 (1942) 146-168. *9176*

Schwientek A. C. M. F. — La vida moral en la economía de la existencia. — CiencTom 63 (1942) 148-180. *9177*

Schwientek A. C. M. F. — El orden moral según los principios de Santo Tomás. — CiencTom 64 (1943) 293-326. *9178*

Urdanoz T. O. P. — Relaciones entre el Derecho y la Moral. — CiencTom 70 (1946) 336-348. *9179*

Utz A. F. — Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform. — München-Heidelberg, Kerle. 1942. 221 SS. *9180*

Zeiger I. A. S. J. — De mutua inter theologiam moralem et ius canonicum relatione. — PerMorCanLit 31 (1942) 333-345. *9181*

Ziermann B. C. Ss. R. — Ringen um Sicherheit im sittlichen Denken. — Köln, Bachem. 1940. 147 SS. *9182*

Ramirez J. M. O. P. — [*Kommentar.*] — De hominis beatitudine. Tractatus theologicus ad Primam Secundae Summae Theologicae (qq. 1-5) S. Thomae Aquinatis. Tom. I: Continens Prolegomena tria et primum

[1] Fortsetzung von Band 25 (1947) 3. Heft.

[2] Über die allgemeine Moral (de actibus humanis, de lege, de conscientia etc.) vgl. oben « Ethik ».

totius operis librum De hominis beatitudine in communi. Tom. II: De essentia metaphysica beatitudinis obiectivae. Tom. III: De essentia metaphysica beatitudinis formalis. — Matriti, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. 1942-47. xx-435; x-347; xi-561 pp. *9183*

Mausbach J. — [*Handbücher.*] — Katholische Moraltheologie. Bd. 1. Die allgemeine Moral. Neu bearb. u. hrg. von P. Tischleder. — Münster, Aschendorff. 1940. xv-434 SS. *9184*

Prümmer D. O. P. — Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis. Ed. 9ª recognita. 3 vol. — Friburgi Br., Herder. 1940. 472; 556; 697 pp. *9185*

Prümmer D. O. P. — Vademecum Theologiae Moralis. Ed. 5ª recognita. — Friburgi Br., Herder. 1941. 586 pp. *9186*

2. Die Lehre von der Sünde

Aldama, de, J. A. — Diego Ruiz de Montoya S. J. De natura peccati actualis (Comentario a I-II q. 71 a. 6). — ArchTeolGranad 2 (1939) 233-292. *9187*

Horvath A. M. O. P. — Heiligkeit und Sünde im Lichte der Thomistischen Theologie. (Thomistische Studien. Schriftenreihe des Divus Thomas I.) — Freiburg, Verlag der Paulusdruckerei. 1943. xii-383 SS. *9188*

Landgraf A. — Die Bestrafung läßlicher Sünden in der Hölle nach dem Urteil der Frühscholastik. — Greg 22 (1941) 80-119; 380-407. *9189*

Landgraf A. — Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage « utrum veniale peccatum possit fieri mortale ». — ActaRomAcSTh 7 (1941) 78-126. *9190*

Schilling O. — Die Sünde als Beleidigung Gottes. — ThQschr 124 (1943) 41-46. *9191*

Vögtle A. — Woher stammt das Schema der Hauptsünden? — ThQschr 122 (1941) 217-237. *9192*

3. Die Lehre von den Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern

a) Allgemeines

Menéndez-Reigada I. O. P. — El modo normal de obrar los hábitos infusos. — CiencTom 70 (1946) 83-98. *9193*

Smith I. O. P. — The Militant Christian Virtues. — Thom 4 (1942) 193-220. *9194*

b) Die theologischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster

Aubert R. — [*Glaube.*] — Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle. — RevHistEccl 39 (1943) 22-99. *9195*

Aubert R. — Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes (Dissert. Lovan. ad gradum magistri in Fac. Theol.) — Louvain, Warny. 1945. 804 pp. Vgl. hiezu: *9196*

Dhanis E. S. J. — Le problème de l'acte de foi. — NouvRTh 68 (1946) 26-43. *9197*

Deman Th. O. P. — Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. — DivThom(Fr) 24 (1946) 214-234. *9198*

Beumer J. S. J. — Et daemones credunt (Jac. 2, 19). Ein Beitrag zur positiven Bewertung der fides informis. — Greg 22 (1941) 231-251. *9199*

Candia G. — La posizione del De Lugo nella dottrina della universale necessità e possibilità della fede. — Cagliari, Tip. Trois. 1941. x-118 pp. *9200*

Chenu M. D. O. P. — L'unité de la foi. Réalisme et formalisme. — VieSp 52 (1937) 1-8. Blackfriars 19 (1938) 487-494. *9201*

Dal Verme M. E. — La libertà nell' atto di fede. — Milano, Vita e Pensiero. 1945. 80 pp. *9202*

Deuringer K. — Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez auf Grund handschriftlicher Quellen dargestellt. — Freiburg i. Br., Waibel. 1941. x-89 SS. *9203*

Egan M. F. S. J. — Believe in God. — Irish eccles. Record V 53 (1939) 630-636 ; 54 (1939) 58-66 ; 188-195. *9204*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La foi infuse est-elle surnaturelle par son objet formel? — Angel 19 (1942) 312-319. *9205*

Guzzetti G. B. — La perdita della fede nei Cattolici. Studio storico-dogmatico. — Venegono (Varese), Seminario Arcivescovile. 1941. xvi-214 pp. *9206*

Janssens A. C. I. C. M. — Het geloof. De theologie van den geloofsakt. — Antwerpen, Standaard-Boekhandel. 1941. xxxviii-218 pp. *9207*

Jiménez B. — La Fe y la Contemplación mistica. — RevEspTeol 4 (1944) 429-456. *9208*

Klug H. O. M. Cap. — Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens und ihre Darlegung in den Sentenzenkommentaren des Sel. Johannes Duns Skotus. — FranzStud 24 (1937) 105-121. *9209*

Lang A. — Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der thomistischen Begriffe : fides, haeresis und conclusio theologica. — DivThom (Fr) 20 (1942) 207-236 ; 335-346 ; 21 (1943) 79-97. *9210*

Lombardi R. S. J. — La salvezza di chi non ha fede. 2 Vol. Ed. 3. — Roma, « La Civilta Catholica ». 1945. 245 ; 465 pp. *9211*

Maccaferri A. M. Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand. Extrait « Le Saulchoir ». — Paris, Vrin. 1940. 26 pp. *9212*

Malevez L. S. J. — La pensée de Karl Barth et la Foi catholique. — EphThLov 18 (1941) 237-267 ; 19 (1942) 47-90. *9213*

Mulhern Ph. F. O. P. — The Rejection and Protection of Faith. — Thom 3 (1941) 33-44. *9214*

Raynaud de Lage G. — Deux questions sur la Foi inspirées d'Alain de Lille. — ArchHistDoctr 14 (1943-45) 323-336. *9215*

Regina F. — Il « De fide » di Gregorio d'Elvira. — Napoli, S. Luigi. 1942. 144 pp. *9216*

Söhngen G. — Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubensvertrauen. — WissWeis 8 (1941) 109-119. *9217*

Söhngen G. — Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fidei. — WissWeis 10 (1943) 126-144. *9218*

Stufler J. S. J. — Zur Analyse des Glaubensaktes. — ZKathTh 66 (1942) 183-195. *9219*

Urdanoz T. O. P. — La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela Salmantica. — CiencTom 60 (1941) 109-134 ; 61 (1941) 83-107. Vgl. n. 8208. *9220*

Volken L. M. S. — Der Glaube bei Emil Brunner (Studia Friburgensia, Neue Folge I). — Freiburg, Paulusverlag. 1947. XIX-223 SS. *9221*

Weigel G. S. J. — El concepto de la fe, según los semipelagíanos. — Anales Facultad Teol. Santiago 25 (1940) 35-53. *9222*

Zielinski T. — De ultima resolutione actus fidei. — Roma, Collegio Carmelitano Disc. 1942. 182 pp. — Vgl. hiezu : *9223*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — A propos du livre du P. Teresio : De ultima resolutione actus fidei. — Angel 19 (1942) 319-323. *9224*

Mc Nabb V. O. P. — [*Hoffnung.*] — Speranza bona. Trad. — Milano, Istituto propag. libr. 1939. 282 pp. *9225*

Landgraf A. — [*Liebe.*] — Caritas und Widerstand gegen die Versuchungen nach der Lehre des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. — Greg 24 (1943) 48-61 ; 327-346. *9226*

Ryan L. A. O. P. — Charity and the Social Order. — Thom 3 (1941) 539-563 ; 4 (1942) 70-120 ; 247-265. *9227*

Boud L. M. O. P. — A Comparison between Human and Divine Friendship. — Thom 3 (1941) 54-94. *9228*

c) Die moralischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster

Krautwig N. O. F. M. — [*Allgemeines.*] — Sittliche Tugend und Sakrament. — WissWeis 9 (1942) 100-109. *9229*

Lanfranco A. — La necessità delle virtù morali infuse secondo S. Tommaso (Diss.). — Casale Monf., Botto-Alessio. 1942. 63 pp. *9230*

De Becker G. SS. CC. — [*Almosen.*] — Is de almoes een plicht van rechtvaardigheid? — EphThLov 22 (1946) 90-110. *9231*

Nicolan M. — [*Demut.*] — Fragmento de un tratado del Cardenal Toledo sobre la humilidad. — ArchTeolGranad 4 (1941) 151-169. *9232*

Stakemeier E. — Die *Ehre* im christlichen Menschenbild. — ThGl 34 (1942) 11-20. *9233*

Espinosa Polit M. — [*Gehorsam.*] — La obediencia perfecta. Commentario a la Carta de la obediencia de S. Ignacio. — Quito, Editorial Ecuatoriano. 1940. 448 pp. *9234*

Csertö G. M. O. P. — [*Gottesfurcht.*] — De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam. Disquisitio historico-theologica. — Wien, Herder. 1940. XXIX-269 pp. *9235*

Pascher J. — « Servitus religiosa » seit Augustinus. — Festschrift E. Eichmann (Paderborn, Schöningh. 1940) 335-352. *9236*

Hering H. O. P. — De *iustitia* legali. — Friburgi Helv., Consoc. St. Pauli. 1944. 68 pp. *9237*

Solana M. — La justicia según la « Summa theologica » de Santo Tomás. — Ciencias 5 (1940) 795-856. *9238*

Stöckl I. — Die Lehre des Konrad Köllin über die gottgeweihte *Jungfräulichkeit.* — Roma, Angelicum. 1936. 87 SS. *9239*

Landgraf A. — Die *Lüge* der Vollkommenen und die Lüge aus Bescheidenheit im Lichte der Frühscholastik. — DivThom(Fr) 20 (1942) 67-91. *9240*

Ledrus M. S. J. — De mendacio. — PerMorCanLit 32 (1943) 5-58 ; 123-171 ss. *9241*

Jung P. — [*Religio.*] — Das Wesen des religiösen Aktes und der Tugend der Religion beim hl. Thomas von Aquin. Untersuchung einer moraltheologischen Kontroverse. — Dresden, Germania. 1941. XIV-54 SS. *9242*

D. Pastoraltheologie, Askese, Mystik

Arnold F. X. — [*Pastoral.*] — Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge. — ThQschr 123 (1942) 145-176. *9243*

Arnold F. X. — Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung. — ThQschr 124 (1943) 99-133. *9244*

Sauras E. O. P. — Fundamento Sacramental de la Acción Católica. — RevEspTeol 3 (1943) 129-158. *9245*

Arintero J. G. O. P. — [*Askese - Mystik.*] — La Evolución mística en el desenvolvimento y vitalidad de la Iglesia. 4 Ed. — Salamanca, « Fides ». VIII-642 pp. *9246*

Beumer J. S. J. — Theologische und mystische Erkenntnis. Eine Studie im Anschluß an Heinrich von Gent, Dionysius den Kartäuser und Josephus a Spiritu Sancto. — ZAszMyst 16 (1941) 62-78. *9247*

Bühlmann J. — Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse. — Luzern, Stocker. 1942. VII-251 SS. *9248*

Ceriani G. — La teologia della mistica. — ScuolCatt 68 (1940) 425-443. *9249*

Chatillon J. — Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor. — BullLittEccl (1940) 3-26. *9250*

Claudio de Jesus Crucificado O. C. D. — Hacia una definición clara y precisa de la teología mistica ? — RevEspTeol 1 (1941) 573-601. *9251*

Delorme F. M. O. F. M. — Quatre chapitres inédits de Jean de Pecham O. F. M. sur la perfection religieuse et autres états de perfection. — CollFranc 14 (1944) 84-120. *9252*

Duque B. J. — Problemas misticos entorno en la figura de San Juan de la Cruz. — RevEspTeol 1 (1941) 962-983. *9253*

Ebeling H. — Die Lehre vom Seelenfünklein in der griechischen, lateinischen und patristischen Theologie und Philosophie. Die Bedeutung des Seelenfünkleins in der Spekulation Eckharts und in der Scholastik. In : Meister Eckharts Mystik (Stuttgart, Kohlhammer, 1941) 212-347. *9254*

Ebeling H. — Meister Eckharts Mystik. Studium zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. — Stuttgart, Kohlhammer. 1941. x-356 SS. *9255*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La Mère du Sauveur et notre vie intérieure. — Lyon, Les Editions de l'Abeille. 1941. xi-389 pp. *9256*

Geoffroy M. M. O. P. — L'union de la foi et des dons du Saint-Esprit dans la contemplation mystique. — Marseille, Orat. S. Léon. 1934. 73 pp. *9257*

Jiménez-Duque B. — El problema mistico. — RevEspTeol 2 (1942) 617-647. *9258*

Keller H. — Der Priesterberuf im Gesamtgefüge der übernatürlichen Lebensordnung. — ZAszMyst (1941) 1-18. *9259*

Kneller C. A. — Die Aszese der hl. Katharina von Siena nach ihren Briefen. — ZAszMyst 17 (1942) 45-57. *9260*

Lavaud B. O. P. — Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales. — Lyon, Ed. l'Abeille. 1941. 200 pp. *9261*

Lozano S. M. O. P. — Unidad de la vida santa y de la ciencia sagrada. La Teologia como ciencia practica. Estudio teológico-mistico. 2. Ed. — Salamanca, « Fides ». 1942. viii-223 pp. *9262*

Mager A. O. S. B. — Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik. — Graz-Salzburg, Pustet. 1946. 413 SS. *9263*

Menéndez-Reigada I. G. O. P. — Inhabitación, dones y experiencia mística. — RevEspTeol 6 (1946) 61-102. *9264*

Merlo G. M. — Il misticismo estetico di S. Tommaso d'Aq. - Atti d. Accad. d. Science di Torino LXXV, 1939-1940. *9265*

Naval F. — Curso de ascetica y mistica. Ed. 6. — Madrid, Coculsa. 1940. 520 pp. *9266*

Ovecha J. — Die Gaben des Heiligen Geistes in der Mystik. — ZAszMyst 17 (1942) 198-211. *9267*

Peinador A. — Sacerdotium saeculare et status religiosus, seu de perfectione comparata inter sacerdotium saeculare et statum religiosum. — Roma, Typ. « Cuore di Maria », 1940. 76 pp. *9268*

Philippon M. M. O. P. — La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité. Préf. *R. Garrigou-Lagrange* O. P. — Paris, Desclée de Brouwer. 1938. 354 pp. *9269*

Stolz A. O. S. B. — L'ascesi cristiana. — Brescia, Morcelliana. 1943. viii-195 pp. *9270*

Turbessi G. O. S. B. — La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti. — Roma, Abbazia S. Paolo. 1944. xii-200 pp. *9271*

Urdanoz T. O. P. — Las tres edades de la vida espiritual. — CiencTom 65 (1943) 83-93. — Zu Garrigou-Lagrange : Les trois âges de la vie intérieure. Vgl. n. 7413. *9272*

Vos de Wael G. E. — De Mystica Theologia van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus. — Nymegen. 1942. *9273*

Wilms H. O. P. — Des heiligen Antonin Anschauung von Aszese und Mystik. — ZAszMyst 16 (1941) 137-147. *9274*

Thomistische Literaturschau [1]

III. Geschichte des Thomismus [2]

A. Allgemeine Darstellungen ; Sammelwerke

Carreras y Artau T.-J. — [*Allgemeines.*] — Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV. 2 vol. — Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales. 1939-1943. 661 ; 686 pp. *9275*

Fritz G. - Michel A. — Scolastique. — DictThéolCath XIV 1691-1728. *9276*

Ghellinck, de, J. S. J. — Patristique et Moyen Age. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. Vol. I : Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres. — Bruxelles, Edition Universelle. 1946. x-278 pp. *9277*

Glorieux P. — Sommes théologiques. — DictThéolCath XIV 2341-2364. *9278*

Kibre P. — A Fourteenth Century Scholastic Miscellany. — NewSchol 15 (1941) 261-271. *9279*

Landgraf A. — Zum Begriff der Scholastik. — CollFranc 11 (1941) 487-490. *9280*

Meylan H. — Remarques sur la méthode historique et son application à l'histoire des dogmes. — RThPh ... (1940) 31-40. *9281*

Padovani V. — Storia della filosofia con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi. Vol. I : Introduzione, il pensiere indaano, il pensiere classico. — Como, Cavalleri. 1942. xvi-321 pp. *9282*

Spicq G. O. P. — Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge (Bibliothèque thomiste XXVI). — Paris, Vrin. 1944. 404 pp. *9283*

Van de Vyver A. — L'évolution scientifique du haut moyen âge. — Archeion 19 (1937) 12-20. *9284*

Van Steenberghen F. — Directives pour les dissertations doctorales. Avec applications concrètes aux recherches sur la philosophie médiévale. — Louvain, Inst. supérieur de Philsophie. 1940. 88 pp. *9285*

Vorländer K. — Geschichte der Philosophie. I. Bd. : Altertum und Mittelalter. 8. Aufl. — Leipzig, Meiner. 1939. xii-352 SS. *9286*

[1] Die im Laufe der Kriegs- und Nachkriegszeit erschienenen Veröffentlichungen konnten leider nur unvollständig erreicht werden. Das Fehlende wird nach Möglichkeit später nachgetragen.

[2] Abhandlungen zur Geschichte eines *Problems* werden im systematischen Teil (Theologie und Philosophie) zusammen mit der einschlägigen systematischen Literatur verzeichnet.

Für *Personennamen* aus dem systematischen Teil sei auf das Personenregister verwiesen.

Walz A. O. P. — In historiae naturam animadversio. — Angel 23 (1946) 26-42. *9287*

Alszeghy Z. S. J. — [*Bibliographie.*] — Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen. — Greg 27 (1946) 25-62. *9288*

Axters S. O. P. — De « Petia » en de tekstkritiek. — Gulden Passer 18 (1940) 1-18. *9289*

Bibliothèque nationale. — Catalogue général des manuscrits latins. 2 vol. Publié sous la direction de *Ph. Lauer.* — Paris, Bibliothèque nationale. 1939-1940. VIII-545 ; II-585 pp. *9290*

Bourke V. J. — Thomistic Bibliography 1920-1940. — St. Louis (Missouri), The Modern Schoolman. 1945. VIII-312 pp. *9291*

Chenu M. D. O. P. — Imaginatio. Note de lexicographie philosophique médiévale. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 593-602. *9292*

Christ K. — Geschichte der Bibliotheken im Mittelalter. In : Handbuch der Bibliothekswissenschaft III, 90-285. — Leipzig, Harrassowitz. 1940. *9293*

Laurent M. H. O. P. — De abbreviationibus et signis scripturae gothicae. — Romae, « Angelicum ». 1939. 88 pp. *9294*

Lehmann P. - Glauning O. — Mittelalterliche Handschriftenbruchstücke der Universitätsbibliothek und das Gregorianum zu München. — Leizpig Harrassowitz. 1940. 187 SS. *9295*

Ruf P. — Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 3. Bd., 3. Teil : Bistum Bamberg. — München, Beck. 1939. S. 321-856. *9296*

Van den Daele A. — Indices Pseudo-Dionysiani (Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie, 3e série, 3e fasc.). — Louvain, Bureau du Recueil. 1941. 155 pp. *9297*

Acta. — [*Sammelwerke.*] — Acta Pont. Academiae Rom. S. Thomae Aq. et religionis catholicae. Vol. VIII-XII. — Taurini-Romae, Marietti. 1943-1946. *9298*

B. Innocentius PP. V (Petrus de Tarantasia O. P.). — Studia et documenta. — Romae, S. Sabinae. 1943. VII-496 pp. *9299*

Mélanges. — Mélanges Auguste Pelzer. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer, Scriptor de la bibliothèque vaticane à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3e série, 26e fascicule). — Louvain, Bibliothèque de l'Université. 1947. XIX-662 pp. *9300*

Miscellanea. — Miscellanea Giovanni Mercati pubblicata sotto gli auspici di Sua Santità Pio XII in occasione dell'ottantesimo natalizio dell' E.mo Cardinale Bibliotecario e Archivista di Santa Romana Chiesa. 6 Vol. (Studi e Testi, 121-126). — Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana. 1946. *9301*

Serta Albertina. — Serta Albertina in honorem caelestis Patroni a Summo Pontifice PP. XII rerum naturalium indagatoribus recens dati. — Angel 21 (1944) 336 pp. *9302*

B. Vorgeschichte des Thomismus

Landgraf A. M. — [*Allgemeines.*] — Untersuchungen zur Gelehrtengeschichte des 12. Jahrhunderts. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 259-281. *9303*

Teetaert A. O. F. M. Cap. — Quelques « Summae de paenitentia » anonymes dans la Bibliothèque Nationale de Paris. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 311-343. *9304*

Laistner M. L. W. — The influence during the Middle Ages of the treatise «De vita contemplativa » and its surviving manuscripts. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 344-358. *9305*

Landgraf A. — *Abaelard* und die Sentenzen des « Magister ignotus ». — DivThom(Fr) 19 (1941) 75-80. *9306*

Ostlender H. — Peter Abaelards Theologia « Summi Boni », zum ersten Male vollständig herausgegeben (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA., Bd. 35, Heft 2-3). — Münster, Aschendorff. 1939. xxiiii-118 SS. *9307*

Landgraf A. — Cod. Bamberg, Patr. 136, Cod. Paris. Nat. lat. 3237 und der Magister *Alanus.* — PhJb 54 (1941) 476-490. *9308*

Walz A. O. P. - **Pelzer A.** — [*Albertus Magnus.*] — Bibliographia S. Alberti Magni indagatoris rerum naturalium. — Angel 21 (1944) 13-40. *9309*

Geyer B. — Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 398-413. *9310*

Albuerne N. O. P. — S. Alberto Magno y la quimica inorganica. — Angel 21 (1944) 144-156. *9311*

Ansaldi M. — Natura, origine e importanza del sangue secondo Alberto Magno. — Angel 21 (1944) 306-325. *9312*

Baglioni S. — Contributi di osservazione e di esperimento nella fonazione. — Angel 21 (1944) 299-301. *9313*

De Dominicis T. — La dinamica di S. Alberto Magno. — Angel 21 (1944) 133-143. *9314*

Dezani S. — S. Alberto Magno : L'osservazione e l'esperimento. — Angel 21 (1944) 41-49. *9315*

Ghigi A. — Correlazioni fra gli organi, le funzioni e l'ambiente nel trattato degli animali di Alberto Magno. — Angel 21 (1944) 208-219. *9316*

Grabmann M. — Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat « De quiditate et esse ». — DivThom(Fr) 20 (1942) 116-156. *9317*

Grabmann M. — Zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode in den Aristoteleskommentaren Alberts des Großen — Angel 21 (1944) 50-64. *9318*

Haering Th. — Albert der Deutsche. — In : Das Deutsche in der deutschen Philosophie (Stuttgart 1941) 1-17. *9319*

Hudeczek M. O. P. — De ratione quam habet S. Albertus cum problematibus scientiae hodiernae. — Angel 21 (1944) 332-336. *9320*

Hudeczek M. O. P. — De lumine et coloribus. — Angel 21 (1944) 112-132. *9321*

Killermann S. — Die somatische Anthropologie bei Albertus Magnus. — Angel 21 (1944) 224-269. *9322*

Liertz R. — Der Gemeinsinn und das Gewissen bei Albert dem Großen. — Angel 21 (1944) 270-278. *9323*

Maier A. — Die scholastische Wesensbestimmung der Bewegung als forma fluens oder fluxus formae und ihre Beziehung zu Albertus Magnus. — Angel 21 (1944) 97-111. *9324*

Munoz Vega P. S. J. — Las teorías físicas de S. Alberto Magno. — Angel 21 (1944) 84-96. *9325*

Nardi B. — Alberto Magno e San Tommaso. — Giornale crit. Fil. ital. 22 (1941) 35-47. *9326*

Negri G. — La botanica di Alberto Magno. — Angel 21 (1944) 192-207. *9327*

Neufeld H. — Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts d. Gr. zur theologischen Summe Alexanders von Hales. — FranzStud 27 (1940) 22-56 ; 65-87. *9328*

Neviani A. — I metalli studiati da Sant' Alberto Magno. — Angel 21 (1944) 157-181. *9329*

Oudenrijn v. d. M. A. O. P. — Un florilège arménien de sentences attribuées à Albert le Grand. — Orientalia 7 (1938) 118-126. *9330*

Oudenrijn v. d. M. A. O. P. — Der Apokalypsekommentar des hl. Albert des Großen. Armenisches zu seiner Überlieferung. — DivThom(Fr) 22 (1944) 228-231. *9331*

Ovio G. — Cennio d'ottica fisiologica. — Angel 21 (1944) 302-305. *9332*

Partington J. R. — Albertus Magnus on Alchemy. — Ambix 1 (1937) 3-20. *9333*

Pende N. — S. Alberto Magno come modello insuperato della necessaria collaborazione della teologia con la biologia umana. — Angel 21 (1944) 326-331. *9334*

Pierantoni U. — Alcuni aspetti dell'opera biologica di Alberto Magno. — Angel 21 (1944) 220-223. *9335*

Schneider J. M. — Alberti Magni scientia comparata cum moderna. — Angel 22 (1945) 150-163. *9336*

Siedler D. — Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A. 36, 2). — Münster, Aschendorff. 1941. xvi-256 SS. *9337*

Stein G. S. J. — S. Alberto Magno e l'astronomia. — Angel 21 (1944) 182-191. *9338*

Thum B. O. S. B. — La dottrina di S. Alberto Magno sui sensi interni. — Angel 21 (1944) 279-298. *9339*

Tinivella F. O. F. M. — Il metodo scientifica in S. Alberto Magno e Ruggero Bacone. — Angel 21 (1944) 65-83. *9340*

Van Hulse B. — De leer over de gaven van den H. Geest in den ongedrukten Isaiaskommentaar van Albertus den Groote. Met terugblik op den Sententiënkommentaar. — Bijdragen 5 (1942) 1-55. *9341*

Van Hulse B. — Alberti Magni Postilla in Isaiam prophetam XI, 2-3. — Bijdragen 5 (1942) 56-78. *9342*

Van Steenberghen F. — Le « De quindecim problematibus » d'Albert le Grand. — Mélanges Auguste Pelzer 415-439. *9343*

Weiss M. — Neues über Albert den Großen aus einer Würzburger Handschrift. — Schol 17 (1942) 556-561. *9344*

Salman H. — Le « Liber exercitationis ad viam felicitatis » d'*Alfarabi*. — RechThéolAM 12 (1940) 33-48. *9345*

Asín Palacios M. — La espiritualidad de *Algazel* y su sentido cristiano. 4 vol. — Madrid, Maestro. 1934-1942. 532 ; 565 ; 305 ; 395 pp. *9346*

Anselmus S. — [*Anselm v. Canterbury.*] — Opera Omnia. Volumen secundum continens opera quae archiepiscopus composuit, adiectis tribus tabulis phototypicis, da fidem codicum recensuit *F. S. Schmitt* O.S.B. — Romae, Sansaini. 1940. 288 pp. *9347*

Schmitt F. S. O. S. B. — Zur neuen Ausgabe der Gebete und Betrachtungen des hl. Anselm v. Canterbury. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 158-178. *9348*

Geyer B. — Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo. — ThGe 34 (1942) 203-210. *9349*

Simone, de, L. — S. Anselmo d'Aosta e la formazione della Scolastica. — Napoli, G. U. F. Mussolini. 1941. *9350*

Söhngen G. — Die antik-christliche Wissenschaft und Weisheit in Anselms neuer, germanischer Denkform. — WissWeis 8 (1941) 14-23. *9351*

Weisweiler H. S. J. — Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury. — Revue Bénéd. 50 (1938) 206-221. *9352*

Cavallera F. — D'*Anselme de Laon* à Pierre Lombard. — BullLittEccl 41 (1940) 40-54. *9353*

Lottin O. O. S. B. — Quatre sommes théologiques fragmentaires de l'école d'Anselme de Laon. — Mélanges Auguste Pelzer 81-107. *9354*

Lottin O. O. S. B. — Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. — RechThéolAM 12 (1940) 47-77. *9355*

Weisweiler H. S. J. — Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. — Schol 16 (1941) 231-254 ; 351-368. *9356*

Aristoteles Latinus. — Codices descrips. *G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, Ae. Franceschini.* Pars prior. — Roma, Libreria del Stato. 1939. 763 pp. *9357*

Barale P. — Con quale Aristotele ? — Sophia 9 (1941) 321-325 ; 414-435. *9358*

Barth T. O. F. M. — Das Problem der Vieldeutigkeit bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus. — PhJb 55 (1942) 300-321. *9359*

Grabmann M. — Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitzungsb. d. Bayr. Akad. d. Wiss.). — München, Beck. 1941. 83 SS. *9360*

Lazzati G. — L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1938. x-79 pp. *9361*

Mansion A. — La translatio vaticana de la physique d'Aristote. Etude critique. — Miscellanea Giovanni Mercati IV, 27-47. *9362*

Mc Keon R. — The Basic Works of Aristotle. — New York, Random House. 1941. XL-1487 pp. *9363*

Mc Keon R. — Aristotelianism in Western Christianity. — In : Environmental Factors in Christian History (Chicago, University of Chicago Press. 1939) 206-231. *9364*

Rudberg G. — In Commentaria aristotelea fontesque eorum annotationes. — Miscellanea Giovanni Mercati IV, 48-57. *9365*

Van Steenberghen F. — Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien. — Louvain, Inst. Sup. de Phil. 1946. 200 pp. *9366*

Wilpert P. — Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias. — Hermes 75 (1940) 369-396. *9367*

Altaner B. — *Augustinus* und Philo von Alexandrien. — ZKathTh 65 (1941) 81-90. *9368*

Bardy G. — Saint Augustin. L'homme et l'œuvre — Paris, Desclée De Brouwer. 1940. VII-528 pp. *9369*

Bardy G. — Saint Augustin et la philosophie. — Bull. Inst. Cath. Paris 29 (1938) 270-275 ; 293-302. *9370*

Martil G. O. P. — La tradición en San Augustín a través la controversia pelagiana. — RevEspTeol 1 (1941) 279-311 ; 489-543 ; 813-844 ; 2 (1942) 35-61 ; 357-377 ; 547-603. *9371*

Masnovo A. — S. Agostino e S. Tommaso. — RivFilNeosc 33 (1941) 44-55. *9372*

Masnovo A. — S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1942. 178 pp. *9373*

Miano V. — *Agostinismo* in S. Tommaso filosofo cristiano. — ScuolCatt 73 (1945) 17-30. *9374*

Munoz P. S. J. — Introducción a la sintesis de San Augustin. — Roma, Univ. Gregoriana. 1945. VIII-264 pp. *9375*

Verbeke G. — L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin. Etude philosophique. — Louvain, Institut Supérieur de Phil. 1945. 572 pp. *9376*

Alonso M. S. J. — Teología de *Averroēs* (Publicaciones del Instituto « Miguel Asín » de Estudios Arabes). — 1947. 336 pp. *9377*

Alonso M. S. J. — La cronologia en las obras de Averroes. — Miscelánea Comillas (1943) 443-460. *9378*

Alvaro de Toledo. — Comentario al « De substantia orbis » de Averroes (Aristotelismo y Averroismo). Ed. *M. Alonso* S. J. — Madrid, Instituto Filosófico Luis Vives. 1941. 282 pp. 9372

Stefanini L. — Averroismo e imaginismo. — Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione (Roma 1938) 311-321. *9379*

Toffanin G. — Per l'averroismo padovano. — Rinascita 2 (1939) 56-72. *9380*

Troilo E. — Per l'averroismo padovano o veneto. — Atti del R. Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti 99, II (1939-1940) 273-298. *9381*

Troilo E. — L'averroismo padovano. — Atti della Società italiana per il progresso delle scienze III (Roma, 1938) 255-286. *9382*

Troilo E. — Averroismo e aristotelismo padovano. — Padova, Milani 1939. 68 pp. *9383*

Barett H. M. — *Boethius.* Some Aspects of His Times and Work. — Cambridge, University Press. 1940. IX-179 pp. *9384*

Cappuyns M. O. S. B. — Boèce. — DictHistGéogr Ecclés IX 348-380. *9385*

Nelson N. E. — *Cicero's* « De Officiis » in Christian thought : 300-1300. — Ann Arbor, University of Michigan Press. 1933. VI-278 pp. *9386*

Rand E. K. — Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas (The Aquinas Lecture 1945). — Milwaukee, Marguette University Press. 1986. 115 pp. *9387*

Grabmann M. — Eine stark erweiterte und kommentierte Redaktion des « Elucidarium » des *Honorius* von Augustodunum. (Cod. lat. 1763 der Nationalbibliothek in Wien). — Miscellanea Giovanni Mercati II, 220-258. *9388*

Van de Vyver A. — *Hucbald* de Saint-Amand, écolâtre, et l'invention du Nombre d'or. — Mélanges Auguste Pelzer 61-79. *9389*

Grabmann M. — *Hugo von St. Viktor* († 1141) und Peter Abaelard († 1142). — ThGl 34 (1942) 241-249. *9390*

Weisweiler H. S. J. — Hugos von St. Viktor « Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae » als frühscholastisches Quellenwerk. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 179-219. *9391*

Foberti F. — [*Joachim.*] — Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno. — Padova, Cedam. 1942. XII-273 pp. *9392*

Lear F. S. — *St. Isidore* and Mediaeval Science. — Rice Institute Pamphlet 23 (1936) 75-105. *9393*

Strulovici J. — Der Einfluß *Moses Maimonides'* in der Schrift « De veritate » des Thomas von Aquin (Diss.). — Lassleben, Kallmünz. 1936. 74 SS. *9394*

Mansion A. — Le texte du « De intellectu » de *Philopon* corrigé à l'aide de la collation de Monseigneur Pelzer. — Mélanges Auguste Pelzer 325-346. *9395*

Klibansky R. — [*Platon.*] — The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi. — Londres, Warburg Institute. 1939. 58 pp. *9396*

Kordeuter V. — Plato Latinus. Vol. I : Meno. Interprete Aristippo. Recogn. C. Labowsky (Corpus Platonicum Medii Aevi). — Londres, Warburg Institute. 1940. XXII-92 pp. *9397*

Shorey P. — Platonism Ancient and Modern. — Berkeley, University of California Press. 1938. 259 pp. *9398*

Rosenthal F. - Walzer R. — Plato Arabus. Vol. II : Alfarabius de Platonis Philosophia (Corpus Platonicum Medii Aevi). — Londres, Warburg Institute. 1943. XXII-30-24 pp. *9399*

Hessen J. — *Platonismus* und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. — München, Reinhardt. 1939. 240 SS. *9400*

Dal Pra M. — *Scoto Eriugena* ed il Neoplatonismo Medievale. — Milano, Bocca. 1941. 306 pp. *9401*

Bochenski I. M. O. P. — La logique de *Théophraste* (Collectanea Friburgensia, Nouvelle Série, XXXII). — Fribourg, Librairie de l'Université. 1947. 139 pp. *9402*

Stegmüller F. — Sententiae *Varsavienses*. Ein neuaufgefundenes Sentenzenwerk unter dem Einfluß des Anselm v. Laon und des Peter Abaelard. — DivThom(Pi) 45 (1942) 301-342. *9403*

Stegmüller F. — Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 282-310. *9404*

Stegmüller F. — Die Quellen der Sententiae Varsavienses. — DivThom(Pi) 46 (1943) 375-384. *9405*

Ott L. — Der Trinitätstraktat *Walters von Mortagne* als Quelle der Summa sententiarum. — Schol 18 (1943) 78-90 ; 219-238. *9406*

Masnovo A. — [*Wilh. v. Auvergne.*] — Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino. 3 vol. — Milano, «Vita e Pensiero». 1945-46. 143; 212. *9407*

Déchanet J. M. O. S. B. — [*Wilhelm v. St. Thierry.*] — Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre (Bibliothèque médiévale). — Bruges, Beyaert. 1942. XIV-215 pp. *9408*

C. Das 13. und 14. Jahrhundert

1. Der hl. Thomas von Aquin

a) Das Leben des hl. Thomas

Leccisotti T. — Il Dottore Angelico a Montecassino. — RivFilNeosc 32 (1940) 519-547. *9409*

Taurisano I. O. P. — S. Tommaso d'Aquino. — Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese. 1941. 229 pp. *9410*

Stakemeier E. — Fossanuova. Zur Wiederkehr des Todestages des heiligen Thomas von Aquin. — ThGl 34 (1942) 61-75. *9411*

Toso A. — Tommaso d'Aquino e il suo tempo. Studio critico-storico sulla stirpe, la patria e la vita del Santo Dottore. — Roma, Quaderni di Politica e di Economia contemporanea. 1941. 202 pp. *9412*

Vann G. O. P. — Saint Thomas Aquinas. — London, Dent. 1940. IX-182 pp. *9413*

Walz A. O. P. — San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico. — Roma, Edizioni Liturgiche. 1945. X-238 pp. *9414*

Walz A. O. P. — Vie de saint Thomas d'Aquin. — DictThéolCath XV 618-631. *9415*

Walz A. O. P. — Ecrits de saint Thomas. — DictThéolCath XV 635-641. *9416*

b) Die Persönlichkeit des hl. Thomas

Gagnebet M. R. O. P. — Saint Thomas d'Aquin. Le Docteur et le Saint. Caractéristiques générales. — DictThéolCath XV 631-635. *9417*

Maresca M. — Tommaso d'Aquino e la scolastica. — Milano, Garzanti. 1943. 238 pp. *9418*

Pieper J. — Über Thomas von Aquin. — Leipzig, Hegner. 1940. 78 SS. *9419*

c) Die Auktorität des hl. Thomas.

Bannon J. F. — Thomas Aquinas in Forgotten Role. — Thought 7 (1932-33) 646-660. *9420*

Bartolomei T. — S. Tommaso d'Aq. alla luce della critica moderna. 2 voll. — Napoli, Rondinella, 1940. xv-216 ; 256 pp. *9421*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Saint Thomas commentateur d'Aristote. — DictThéolCath XV 641-651. *9422*

Geenen G. O. P. — Saint Thomas et les Pères. — DictThéolCath XV 738-761. *9423*

Gillon L. B. O. P. — Signification historique de la Théologie de saint Thomas. — DictThéolCath XV 651-693. *9424*

Gilson E. — Saint Thomas Aquinas. — Procedings of the British Academy 21 (1935) 29-45. *9425*

Obering W. F. S. J. — Aquinas, Master of Permanence and of Change. — Thought 11 (1936-37) 438-458. *9426*

Richard T. O. P. — Comment étudier et situer saint Thomas. — Paris, Lethielleux. 1938. 214 pp. *9427*

Spicque C. O. P. — Saint Thomas d'Aquin, Exégète. — DictThéolCath XV 694-738. *9428*

Stakemeier E. — Der hl. Thomas von Aquin als Prediger. — ThGl 33 (1941) 210-213. *9429*

d) Die Werke des hl. Thomas

1. Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen

Thomas Aq. — Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi. Recognovit atque iterum edidit *M. F. Moos* O. P. Tom. IV. — Parisiis, Lethielleux. 1947. 1142 pp. *9430*

Thomas Aq. — Summa theologica. Die deutsche Thomasausgabe. IX. Bd. : Grundlagen der menschlichen Handlung (I-II qq. 49-70). Bearb. von *F. Utz* O. P. und *H. M. Christmann* O. P. — XX. Bd. : Tugenden des Gemeinschaftslebens (II-II qq. 101-122). Bearb. von *J. Endres* C. Ss. R. und Dr *Vierneisel.* — München-Heidelberg, Kerle. 1940-43. (19)-695 ; (24)-539 SS. *9431*

Thomas Aq. — Somme théologique. La foi (II-II qq. 1-16). 2 vol. Trad. *R. Bernard* O. P. — La Trinité (I qq. 27-43). 2 vol. Trad. *H. F. Dondaine* O. P. — Paris-Tournai-Rome, Desclée. 472 et 470 ; 276 et 416 pp. *9432*

Thomas Aq. — In librum Boethii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von *P. Wyser* O. P. — Fribourg, Société philos. 1948. 80 SS. *9433*

Thomas Aq. — Tratado de la Iusticia y del Derecho (Summa Theol. II-II qq. 57 ss.). Ed. *J. Ruiz-Jiménez Cortés.* Tom. I. — Madrid, Victoriano Suarez. 1942. 490 pp. *9434*

Thomas Aqu. — Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti. Trad., comment. e introduzione storica di *B. Nardi.* — Firenze, Sansoni. 1938. 191 pp. *9435*

2. Studien und Kommentare zu den Werken des hl. Thomas.

Creytens R. O. P. — Autour de la litterature des Correctoires. — Arch FrPraed 12 (1942) 313-330. *9436*

Geenen G. O. P. — Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques. — EphTheolLov 20 (1943) 71-80. *9437*

Geenen G. O. P. — De opvatting en de houding van den H. Thomas van Aquino bij het gebruik der bronnen zijner theologie. Bijdrage tot de studie der middeleeuwsche patristiek. — Bijdragen 4 (1941) 224-254. *9438*

Grabmann M. — Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino. — CiencTom 67 (1944) 323-337. *9439*

Lange A. M. — La obra de Santo Tomás, resultante espiritual de las fuerzas político-religiosas de su época. — Ilustración del Clero 33 (1940) 85-96 ff. *9440*

Piana C. O. F. M. — Descriptio Codicum franciscalium necnon S. Thomae Aquin. in Bibliotheca Albornotiana Collegii Hispani Bononiae asservatorum. — Anton 17 (1942) 97-132. *9441*

Hinz J. — Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Großen (Diss.). — Würzburg, Mayr. 1936. 141 SS. *9442*

Lach J. — Expositio Thomae de Aquino super decem libros ethicorum Aristoteles. — Bogoslovska Smotra 27 (1939) 299-311. *9443*

Luigi d'Izzalini O. F. M. Cap. — Il principio intellettivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino. Studio storico speculativo. — Roma, Univ. Gregoriana. 1943. xvi-18 pp. *9444*

Suermondt C. O. P. — Tabulae schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis Summae Theologicae et Summae contra Gentiles S. Thomae Aquinatis. — Torino-Roma, Marietti. 1943. 50 pp. *9445*

Bannez D. O. P. — Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás. Tom. I : De fine ultimo et de actibus humanis (qq. 1-18). Ed. *V. Beltrán de Heredia* O. P. — Madrid, Instituto Francisco Suarez. 1942. 419 pp. *9446*

Erni R. — Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. III. Teil : In Gott durch Christus. — Luzern, Räber. 1947. 173 SS. *9447*

Grabmann M. — Quaestio de distinctione inter essentiam et esse reale in Commentario in Primam S. Thomae Aquinatis saeculi XV inedito anonymo (Cod. 210-251 Bibl. Dominicanae Vindobonensis). — Angel 22 (1945) 54-65. *9448*

Lamadrid, de, R. S. — Luis de Molina S. J. De bello. Comentario a la II-II q. 40. — ArchTeolGranad 2 (1939) 155-231. *9449*

Mc Guiness J. I. O. P. — The Distinctive Nature of the Gift of Understanding. A Commentary on the Summa Theologica II-II q. 8. — Thom 3 (1941) 217-278. *9450*

Pieper J. — Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der Theol. Summa des hl. Thomas. — Liturg. Leben 4 (1937) 213-217. *9451*

Schiltz E. — Notes sur quelques particularités du texte et des doctrines de la 3e partie de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin. Aq. 1-59. — EphTheolLov 20 (1943) 81-98. *9452*

Vosté I.-M. O. P. — Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (III q. 27-59). Editio altera. — Roma, Scuola Tip. Missionaria Domenicana. 1940. VI-554 pp. *9453*

Vosté I. M. O. P. — S. Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres. — Angel 19 (1942) 255-276. *9454*

Walz A. O. P. — De genuino titulo « Summa Theologiae ». — Angel 18 (1941) 142-151. *9455*

Oudenrijn v. d. M. A. O. P. — Der Traktat von den Tugenden der Seele. Ein armenisches Exzerpt aus der Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin (Collectanea Friburgensia XXIX). — Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung. 1942. 154 SS. *9456*

Oudenrijn v. d. M. A. O. P. — Die Vorlage der alten armenischen Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. — DivThom(Fr) 24 (1946) 201-213. *9457*

Oudenrijn v. d. M. A. O. P. — Eine armenische Thomashandschrift der Universitätsbibliothek Leiden. — DivThom(Fr) 22 (1944) 60 f. *9458*

Axters S. O. P. — Het aan Thomas van Aquino toegeschreven Adoro te in de middelnederlandsche literatuur. — Ons geest. Erf 12 (1938) 302-318. *9459*

Axters S. O. P. — Nog een middelnederlandsch handschrift van het aan Thomas van Aquino toegeschreven Adoro te. — Ons geest. Erf 13 (1939) 114-117. *9460*

Burgos y Mazo, de, M. — Es de Santo Tomás el tratado « De regimine principum »? — Anales de la Academia de Ciencias morales y politicas 43 (1935) 369-384, 585-594 ; 44 (1936) 41-60. *9461*

Grabmann M. — Die Schrift : De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des hl. Thomas von Aquin. — Schol 17 (1942) 187-216. *9462*

Grabmann M. — Eine Fortsetzung und Ergänzung zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas in einer Münchener Hs. — ArchFPraed 9 (1939) 184-229. *9463*

Käppeli Th. O. P. — Fr. Bravianus von Lodi, Adressat der Responsio ad Lectorem Venetum des hl. Thomas. — ArchFPraed 13 (1943) 181-182. *9464*

Kürzinger J. — Eine Handschrift zum Klageliederkommentar des hl.Thomas von Aquin (Salzburg V. 4. G. 153). — Biblica 23 (1942) 306-317. *9465*

Martin R. O. P. — Notes critiques au sujet de l'opuscule IX de saint Thomas d'Aquin, ses manuscrits, ses éditions. — Mélanges Auguste Pelzer 303-323. *9466*

Käppeli Th. O. P. — Una raccolta di prediche attributa a S. Tommaso d'Aquino. — ArchFPraed 13 (1943) 59-94. *9467*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen

Grabmann M. — [*Aristotelismus.*] — I Papi del Duecento e l'Aristotelismo. Vol. I: I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX. (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. V, 7.) — Roma, S. A. L. E. R. 1941. 113 pp. *9468*

Grabmann M. — Studi e ricerche sull' Aristotelismo medioevale. — RivFilNeosc 33 (1941) 379-384. *9469*

Thorndike L. — Traditional medieval tracts concerning engraved *astrological* Images. — Mélanges Auguste Pelzer 217-274. *9470*

Lucchesi C. — L'antica bibleria dei Padri Dominicani di *Bologna* alla luce del suo inventario. — Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per l'Emilia e la Romagna 5 (1939-40) 1-50. *9471*

Sorbelli A. — Storia della Università de Bologna. Vol. I: Il medioevo (s. XI-XV). — Vol. II: L'età moderno (1500-1888). Bologna, Zanichelli. 1940. 328; 304 pp. *9472*

Maier A. — Mitteilungen zur *deutschen Universitätsgeschichte* aus Vatikanischen Codices Palatini. — Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven 39 (1942) 189-206. *9473*

Grabmann M. — Ungedruckte exegetische Schriften von *Dominikanertheologen* des 13. Jahrhunderts. — Angel 20 (1943) 204-218. *9474*

Grabmann M. — Die Summa de sacramentis eines deutschen Dominikanertheologen um die Mitte des 13. Jahrhunderts im Clm 22233. — HistJahrb 60 (1940) 65-77. *9475*

Meerseman G. O. P. — Les dominicains présents au Concile de Ferrare-Florence jusqu'au décret d'Union pour les Grecs (6 juillet 1439). — ArchFPraed 9 (1939) 62-127. *9476*

Glorieux P. — [*Douai.*] — La Summa Duacensis. — RechThéolAM 12 (1940) 104-135. *9477*

Exposito M. — Sur quelques écrits concernant les *hérésies* et les hérétiques aux XIIe et XIIIe siècles. — RevHistEccl 36 (1940) 143-162. *9478*

Löhr G. M. O. P. — Zur Geschichte der *Kölner* Dominikanerschule des 14. Jahrhunderts. — DivThom(Fr) 23 (1945) 57-84. *9479*

Grabmann M. — Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus de Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts. — ArchFPraed 12 (1942) 98-117. *9480*

Huber K. — Die Anfänge des *Liberalismus* im Mittelalter. — München, Voglrieder. 1936. 158 SS. *9481*

Creytens R. O. P. — [*Magister S. Palatii.*] — Le « Studium Romanae Curiae » et le Maître du Sacré Palais. — ArchFPraed 12 (1942) 5-83. *9482*

Carre M. H. — Realistes and *Nominalistes.* — Oxford, University Press. 1946. VIII-128 pp. *9483*

Chenu M. D. O. P. — Le dernier avatar de la théologie *orientale* en Occident au XIIIe siècle. — Mélanges Auguste Pelzer 159-181. *9484*

Ghellinck, de, J. S. J. — « *Pagina* » et « Sacra Pagina ». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné. — Mélanges Auguste Pelzer 23-59. *9485*

San Martin J. — La antigua Universidad de *Paleneia.* — Madrid, Aguado. 1942. xvi-94 pp. *9486*

Doucet V. O. F. M. — [*Paris.*] — La date des condammations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université ? — Mélanges Auguste Pelzer 183-193. *9487*

Geyer B. — Die Pariser Dominikanerlehrer um 1315 nach der Handschrift Barcelona Catedr. 35. — ArchFPraed 12 (1942) 304-306. *9488*

Glorieux P. — L'année universitaire 1392-1393 à la Sorbonne à travers les notes d'un étudiant. — RScRel (1939) 429-482. *9489*

Käppeli Th. O. P. — Eine Prothemata-Sammlung aus Pariser Predigten des 13. Jahrhunderts in Cod. Ottob. Lat. 505. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 414-430. *9490*

Mariani U. — La *Scolastica* negli inizi del secolo XIII. — Firenze, Olschki. 1939. 37 pp. *9491*

Mariani U. — La Scolastica nella seconda metà del secolo XIII. — Firenze, Olschki. 1941. 34 pp. *9492*

Grabmann M. — Die *Sophismaliteratur* des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien. Ein Beitrag zur Geschichte des Einwirkens der aristotelischen Logik auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen philosophischen Disputation. — Münster Aschendorff. 1940. viii-98 SS. *9493*

Pfleger L. — Die Mystik im Kloster *Unterlinden.* — Colmarer Jahrbuch 1 (1935) 35-45. *9494*

3. Einzelne Personen.

Hiller J. A. — *Albrecht von Eyb.* A Medieval Moralist. — Washington, Catholic University. 1940. xvi-220 pp. *9495*

Pajares P. O. S. A. — [*Aegidius.*] — Egidio Romano. Una controversia actual y la doctrina de su Quodlibeto I, cuestión 7ª. — Ciudad de Dios 152 (1936) 8-22. *9496*

Richeldi F. — Il commento di Egidio Romano al libro III delle Sentenze di Pietro Lombardo. — Modena, Tip. « Immacolata Concezione ». 194 pp. *9497*

Gutiérrez D. O. S. A. — Notitia historica antiquae scholae aegidianae. — Analecta august. 18 (1941-42) 39-67. *9498*

Henquinet F. M. O. F. M. — Le commentaire d'*Alexandre de Halès* sur les Sentences enfin retrouvé. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 359-382. *9499*

Wilms H. O. P. — Das Confessionale « Defecerunt » des hl. *Antonin.* — DivThom(Fr) 24 (1946) 99-108. *9500*

Amorós L. O. F. M. — *Anfredo Gontero* O. F. M., discípulo de Escoto y lector en el estudio general de Barcelona. Su comentario al lib. II y III de las Sentencias. — RevEspTeol 1 (1941) 545-572. *9501*

Grabmann M. — Der Metaphysikkommentar des *Augustinus Triumphus* von Ancona († 1328). — Schol 16 (1941) 11-23. *9502*

Mückshoff M. O. M. Cap. — Die Quaestiones Disputatae des *Bartholomäus von Bologna* O. F. M. (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA., Bd. 24, Heft 4). — Münster, Aschendorff. 1940. IX-199 SS. *9503*

Käppeli Th. O. P. — Der literarische Nachlaß des sel. *Bartholomäus von Vincenza* O. P. († 1270). — Mélanges Auguste Pelzer 275-301. *9504*

Bonaventura S. — Opera theologica selecta. Editio minor. Tom. III : Liber III. sententiarum. — Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura. 1941. VI-920 pp. *9505*

Bianchi P. O. F. M. — Doctrina S. *Bonaventurae* de analogia universali. — Zara, Tip. Commerc. Zaratina. 1940. V-122 pp. *9506*

Bonin D. O. F. M. — La signification historico-doctrinale de S. Bonaventure. — France francisc 20 (1937) 41-66. *9507*

Clasen S. O. F. M. — Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites, 1252-1272. — Werl i. W., Franziskus-Druckerei. 1940. VIII-136 SS. *9508*

Ehser K. — Zu der « Epistola de tribus quaestionibus » des hl. Bonaventura. — FranzStud 27 (1940) 149-159. *9509*

Friederichs J. — Zum « Vorwort des hl. Bonaventura » (Op. o. II, 1-3). — FranzStud 29 (1942) 78-89. *9510*

Henquinet F. O. F. M. — Trois petits écrits théologiques de saint Bonaventure à la lumière d'un quatrième, inédit. — Mélanges Auguste Pelzer 195-216. *9511*

Healy E. Th. — Saint Bonaventure's de Reductione Artium ad Theologiam. A Commentary with an Introduction and Translation. — Saint Bonaventure, N. Y., Saint Bonaventure College. 1939. X-212 pp. *9512*

Pelayo de Zamayón O. F. M. Cap. — Hacia Dios. Cinco lecciones acerca del « Itinerario » de S. Buenaventura. — Roma, S. A. L. E. R. 1940-242 pp. *9513*

Simone, de, L. — Linee fondamentali del pensiero di S. Bonaventura nella storia della filosofia medioevali. — Napoli, G. U. F. Mussolini. 1941. *9514*

Squadrani I. O. F. M. — S. Bonaventura christianus philosophus. — Anton 16 (1941) 103-130, 253-304. *9515*

Loennertz R. — Les dominicains byzantins Théodore et André *Chrysobergès* et les négociations pour l'union des Eglises grecque et latine de 1415 à 1430. — ArchFPraed 9 (1939) 5-61. *9516*

Leisegang H. — *Dante* und das christliche Weltbild. — Weimar, Böhlau. 1941. 51 SS. *9517*

Nardi B. — Dante e la Cultura Medievale. Nuovi Saggi di Filosofia Dantesca. — Bari, Laterza. 1942. XII-334 pp. *9518*

Orestano F. — Dante e « il buon Fr. Tommaso ». — Sophia 9 (1941) 1-19. *9519*

Carro V. O. P. — Santo *Domingo* de Guzmán, Fundador de la primera Orden Universitaria, Apostólica y Missionera. — CiencTom 71 (1946) 5-81 ; 282-329. *9520*

Loennertz R. O. P. — Saint Dominique écrivain, maître en théologie, professeur à Rome et Maître du Sacré Palais d'après quelques auteurs du XIVe et XVe siècle. — ArchFPraed 12 (1942) 84-97. *9521*

Müller J. O. S. B. — Quästionen der ersten Redaktion von I. u. II. Sent. des *Durandus* de Sancto Porciano in einer Hs. der Biblioteca Antoniana in Padua. — DivThom(Fr) 19 (1941) 435-440. *9522*

Stegmüller F. — Eine neue *Eckhart*-Handschrift. — DivThom(Fr) 20 (1942) 176-181. *9523*

Quint J. — Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung Meister Eckharts und seiner Schule. — Stuttgart-Berlin, Kohlhammer. 1940. xv-292 SS. *9524*

Grabmann M. — *Gentile da Cingoli*, ein italienischer Aristoteleserklärer aus der Zeit Dantes (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrg. 1940, Heft 9). — München, Verlag der Bayerischen Akad. d. Wissenschaften. 1940. 88 SS. *9525*

Teetaert A. O. F. M. Cap. — Deux questions inédites de *Gérard d'Abbeville* en faveur du clergé séculier. — Mélanges Auguste Pelzer 347-387. *9526*

Grabmann M. — Die « Summa de astris » des *Gerardo da Feltre* O. P. — ArchFPraed 11 (1941) 51-82. *9527*

Baudry L. — *Gauthier* de Chatton et son Commentaire des Sentences. — ArchHDoctr 14 (1943-45) 337-369. *9528*

Smalley B. — A Commentary on Isaias by *Guerric of Saint-Quentin* O. P. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 383-397. *9529*

Sölch G. O. P. — *Hugonis a St. Charo* Tractatus super missam seu Speculum Ecclesiae. — Münster i. W., Aschendorff. 1940. 55 SS. *9530*

Schmitt K. — Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des *Hugo Ripelin* von Straßburg. Eine deutsche theologische Terminologie des 14. Jahrhunderts. — Münster, Regensberg. 1940. 127 SS. *9531*

Pelster F. S. J. — Der Traktat « De ordinando Pontifice » und sein Verfasser *Humbert* von Moyenmoutier (Humbertus a Silva Candida). — HistJb 41 (1941) 88-115. *9532*

Grabmann M. — *Jakob von Douai*, ein Aristoteleskommentator zur Zeit des hl. Thomas von Aquin und des Siger von Brabant. — Mélanges Auguste Pelzer 389-413. *9533*

Gutiérrez D. O. E. S. A. — De B. *Jacobi Viterviensis* O. E. S. A. vita, operibus et doctrina theologica (Diss.). — Romae, Analecta augustiniana. 1939. 158 pp. *9534*

Balić C. O. F. M. — La valeur critique des citations des oeuvres de *Jean Duns Scot*. — Mélanges Auguste Pelzer 531-556. *9535*

Balić C. O. F. M. — Annua Relatio Commissionis Scotisticae (Ratio Criticae Editionis Operum Omnium I. D. Scoti, 2). — Romae, Ex Schola Typographica « Pio X ». 1941. VIII-122 pp. *9536*

Di Fonzo L. O. F. M. Conv. — Verso l'inizio dell'Edizione critica dell' « Opera omnia » di Scoto. — MiscFranc 42 (1942) 204-218. *9537*

Messner R. O. F. M. — Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles. — Freiburg i. Br., Herder. 1942. 490 SS. *9538*

Müller M. O. F. M. — Ioannis Duns Scoti tractatus de primo principio. Editio critica (Bücher augustin. u. franzisk. Geistigkeit, 1. Reihe, 1. Bd.). — Freiburg i. Br., Herder. 1941. XL-171 pp. *9539*

Pelster F. S. J. — Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt? — Greg 27 (1946) 220-260. *9540*

Réti M. O. F. M. — Duns Scotus János Egyedèségi Elve. — Vàc, Kapisztrán-Nyomda. 1941. 231 pp. *9541*

Smeets U. O. F. M. — Lineamenta Bibliographiae Scotisticae. Pro Manus-scripto ad usum Commissionis Scotisticae. — Romae, Typ. « Augustiniana ». 1942. XVI-182 pp. *9542*

Tinivella F. O. F. M. — Le opere di Giovanni Duns Scoto nella luce della critica testuale. — RivFilNeosc 33 (1941) 335-337. *9543*

Vyskocil C. O. F. M. — Brevis conspectus doctrinae philosophicae ac theologicae Joannis Duns Scoti. — Collectanea franciscana slaviea I (Sibenici, « Kačic ». 1937) 360-391. *9544*

Balić C. O. F. M. — Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto. — Miscellanea Giovanni Mercati VI, 292-323. *9545*

Longpré E. O. F. M. — L'œuvre scolastique du cardinal *Jean de Murro* O. F. M. († 1312). — Mélanges Auguste Pelzer 467-492. *9546*

Jean Quidort de Paris. — Le Correctorium Corruptorii « Circa ». Edition critique par *J. P. Müller* O. S. B. (Studia Anselmiana 12-13). — Romae, Herder. 1941. XI-292 pp. *9547*

Müller J. P. O. S. B. — La thèse de *Jean Quidort* sur la béatitude formelle. — Mélanges Auguste Pelzer 493-511. *9548*

Müller J. O. S. B. — Der « Tractatus de Formis » des Johannes Quidort von Paris. — DivThom(Fr) 19 (1941) 195-210. *9549*

Pelster F. S. J. — Ein anonymer Traktat des Johannes von Paris über das Formenproblem in Cod. Vat. lat. 862. — DivThom(Fr) 24 (1946) 3-28. *9550*

Glorieux P. — *Jean de Saint-Germain*, maître de Paris et copiste de Worcester. — Mélanges Auguste Pelzer 513-529. *9551*

Dondaine A. O. P. — La vie et les œuvres de *Jean de S. Gimignano*. — ArchFPraed 9 (1939) 128-183. *9552*

Wilmart A. O. S. B. — Les mélanges de *Mathieu* préchantre de Rievaulx au début du XIIIe siècle. — RBén 52 (1940) 15-84. *9553*

Feigl M. — Vom incomprehensibiliter inquirere Gottes im 1. Buch De docta ignorantia des *Nikolaus von Cues*. — DivThom(Fr) 22 (1944) 321-338. *9554*

Baur L. — Cusanus-Texte III : Marginalien 1 : Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse). — Heidelberg. 1941. 117 SS. *9555*

Meier L. O. F. M. — Quibusnam codicibus manuscriptis editio formalitatum *Nicolai Lakmann* O. Min. hucusque fulciatur. — Miscellanea Giovanni Mercati II, 431-464. *9556*

Kleinhans A. O. F. M. — *Nicolaus Trivet* O. P. psalmorum interpres. — Angel 20 (1943) 219-236. *9557*

Auer J. — Hat *Odo Rigaldi* in seinen Quaestiones de gratia die gleichmäßigen Quästionen des Johannes von Rupella benützt? Ein Beitrag zur Alexanderfrage. — FranzStud 26 (1939) 313-332. *9558*

Landgraf A. — Ein anonymes Werk aus dem Bereich des Odo Rigaud O. F. M. — CollFranc 13 (1943) 5-12. *9559*

Petrus Hispanus. — Scientia libri de anima. Ed. *M. Alonso* S. J. — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas. 1941. 569 pp. *9560*

Petrus Hispanus. — Summulae logicales, quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 edidit *I. M. Bochenski* O. P. — Torino, Marietti. 1947. xxiii-143 pp. *9561*

Mullaly J. P. — The Summulae Logicales of Peter of Spain. — Notre Dame Indiana, University. 1945. civ-172 pp. *9562*

Creytens R. O. P. — *Pierre de Tarentaise*, professeur à Paris et Prieur provincial de France. — B. Innocentius, 73-100. *9563*

Frutaz A. P. — Patria e famiglia del Beato Innocenzo V. — B. Innocentius V, 1-72. *9564*

Grabmann M. — Handschriftliche Mitteilungen über Abbreviationes des Sentenzenkommentars des sel. Papstes Innozenz V (Petrus de Tarantasia O. P. † 1276). — DivThom(Fr) 24 (1946) 109-112. *9565*

Laurent M. H. O. P. — Aperçus sur le pontificat d'Innocent V. — B. Innocentius V, 101-157. *9566*

Laurent M. H. O. P. — Catalogue des actes imprimés concernant le B. Innocent V. — B. Innocentius V, 413-487. *9567*

Lenzetti B. M. O. P. — Nuovi documenti per il culto di Innocenzo V. — B. Innocentius, 159-162. *9568*

Simonin H. D. O. P. — Les écrits de Pierre de Tarentaise. — B. Innocentius V, 163-335. *9569*

Vosté I. M. O. P. — Beatus Petrus de Tarentasia epistularum S. Pauli interpres. — B. Innocentius V, 337-412. *9570*

Vosté J. M. O. P. — Beatus Petrus de Tarentasia in Epist. ad Hebraeos. — DivThom(Pi) 46 (1943) 3-28. *9571*

Creytens R. O. P. — *Raphael de Pornaxio* O. P., auteur du « De potestate papae et concilii generalis » faussement attribué à Jean de Torquemada O. P. — ArchFPraed 13 (1943) 108-137. *9572*

Lampen W. O. F. M. — De manuscriptis *Richardi de Mediavilla.* — Anton 16 (1941) 45-52. *9573*

Lottin O. — *Roland* de Crémone et Hugues de Saint-Cher. — RechThéolAM 12 (1940) 136-143. *9574*

Dondaine A. O. P. — Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone, « Le livre de Job ». — ArchFPraed 11 (1941) 109-137. *9575*

Grabmann M. — *Romanus de Roma* O. P. († 1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentars. — DivThom(Fr) 19 (1941) 166-194. *9576*

Gröber C. — Der Mystiker Heinrich *Seuse.* Die Geschichte seines Lebens, die Entstehung und Echtheit seiner Werke. — Freiburg i. Br., Herder. 1941. 234 SS. *9577*

Siger de Brabant. — Questions sur la Physique d'Aristote. Ed. *Ph. Delhaye* (Les philosophes belges 15). — Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1941. 225 pp. *9578*

Nardi B. — *Sigieri di Brabante* nel pensiero del Rinascimento Italiano. — Roma, Edizioni Italiane. 1945. 183 pp. *9579*

Nardi B. — Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante. — Giorn. crit. filos. ital. 24 (1943) 5-27. *9580*

Van Steenberghen F. — Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. II. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme (Les philosophes belges 13). — Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1942. VIII-357-760 pp. *9581*

Käppeli Th. O. P. — La raccolta di discorsi e di atti scolastici di *Simone da Cascina* O. P. († ca. 1420). — ArchFPraed 12 (1942) 185-246. *9582*

Grabmann M. — *Thomas von Erfurt* und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (Sitzungsber. d. bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Abt. 1943, Heft 2). — München, Beck. 1943. 103 SS. *9583*

Pelster F. S. J. — *Thomas von Sutton* und das Correctorium « Quare detraxisti ». — Mélanges Auguste Pelzer 441-466. *9584*

Pelster F. S. J. — Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser : Thomas von Sutton und Robert von Orford O. P. — Greg 24 (1943) 135-170. *9585*

Thomson S. H. — *Walter Burley's* Commentary on the Politics of Aristotle. — Mélanges Auguste Pelzer 557-578. *9586*

Grabmann M. — [*Wilhelm v. Moerbeke.*] — I Papi del Duecento et l'Aristotelismo. Vol. II : Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele (Miscellanea Historiae Pontificiae XI). — Roma, Pont. Università Gregoriana. 1946. XI-194 pp. *9587*

Guelluy R. — [*Wilhelm v. Ockham.*] — Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham. — Louvain, Nauwelaerts. 1947. XXIV-383 pp. *9588*

Giacon C. — Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Serie prima : Scienze filosofiche, Vol. 34). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1941. XXII-764 pp. *9589*

Böhner Ph. O. F. M. — Guillelmi Ockham Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel (Textuum Guillelmi Ockham fasciculus primus). — Zürich-Paderborn, Schöningh. [1941]. 64 pp. *9590*

Hoffmann F. — Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell. — Breslau, Müller u. Seiffert. 1941. IX-172 SS. *9591*

Laurent M. H. O. P. — [*Wilhelm v. Rosières.*] — Guillaume des Rosières et la bibliothèque pontificale à l'époque de Clément VI. — Mélanges Auguste Pelzer 579-603. *9592*

(Fortsetzung folgt.)

Thomistische Literaturschau

III. Geschichte des Thomismus [1]

(Schluss)

D. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert

1. Die philosophischen und theologischen Strömungen

Aldama, de, J. A. — [*Bibliographie.*] - Manuscritos teológicos posttridentinos de la Biblioteca provincial de Cádiz. — ArchTeolGranad 2 (1939) 25-33. *9593*

Beltran de Heredia V. O. P. – Hacia un inventario analítico de Manuscritos Teológicos de la Escuela Salmantina, Siglos XV-XVII, conservados in España y en el extranjero. — RevEspTeol 3 (1943) 59-88. *9594*

Meersseman G. O. P. — La bibliothèque des Frères Prêcheurs de la Minerve à la fin du XVe siècle. — Mélanges Auguste Pelzer 605-634. *9595*

Solana M. — Historia de la *Filosofía* Española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI). 3 vol. — Madrid, Asoc. Esp. para el Progreso de las Ciencias. 1941. 699 ; 604 ; 634 p. *9596*

Joannes de Torquemada O. P. — Apparatus super Decretum *Florentinum* Unionis Graecorum. Ed. *E. Candal* S. J. — Roma, Pontif. Inst. Orient. Studiorum. 1942. LXI-147 pp. *9597*

Carro V. O. P. — Las controversias de *Indias* y las ideas teológico-juridicas medievales que las preparan y explican. — CiencTom 67 (1944) 5-32. *9598*

Figueras A. O. P. — La Escuela Dominicana en la Legislación de Indias. — CiencTom 65 (1943) 144-170 ; 66 (1944) 27-45. *9599*

Vinas Planas J. – El arbitraje *internacional* en los escolasticos españoles. — CiencTom 62 (1942) 259-273 ; 63 (1942) 44-66 ; 278-293 ; 64 (1943) 145-174. *9600*

Gaztambide J. G. — Los navarros en el Concilio de *Trento*. — RevEspTeol 5 (1945) 179-247. *9601*

Walz A. O. P. — Elenco dei Padri e Teologi domenicani nel Concilio di Trento. — Angel 22 (1945) 31-39. *9602*

Beltran de Heredia V. O. P. — La teología de nuestras *Universidades* del siglo de oro. — AnalSTarrac 14 (1941) 1-29. *9603*

[1] Abhandlungen zur Geschichte eines *Problems* werden im systematischen Teil (Theologie und Philosophie) zusammen mit der einschlägigen systematischen Literatur verzeichnet.
Für *Personennamen* aus dem systematischen Teil sei auf das Personenregister verwiesen.

Beltran de Heredia V. O. P. — La Teología en la Universidad de Alcalá. — RevEspTeol 5 (1945) 145-178 ; 405-432. *9604*

Beltran de Heredia V. O. P. — Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios del siglo XVI. — ViencTom 61 (1941) 37-65. *9605*

Beltran de Heredia V. O. P. — La Facultad de Teología en la Universidad de Siguenza. — RevEspTeol 2 (1942) 409-469. *9606*

Beltran de Heredia V. O. P. — Accidentada y efimera aparición del Nominalismo en Salamanca. — CiencTom 62 (1942) 68-101. *9607*

Beltran de Heredia V. O. P. — La Facultad de Teología en la Universidad de Toledo. — RevEspTeol 3 (1943) 201-247. *9608*

Löhr G. O. P. — Breslauer Dominikaner des 15. Jahrhunderts auf auswärtigen Hochschulen. — ArchFrPraed 13 (1943) 162-178. *9609*

Löhr G. M. O. P. — Zur Geschichte der Kölner Dominikanerschule im 15. Jahrhundert. — DivThom(Fr) 23 (1945) 287-300 ; 427-445. *9610*

Urriza J. S. J. — La preclara facultad de Artes y de Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro 1505-1621. — Madrid, Instituto J. Zurita. 1942. 544 pp. Hiezu : *Beltrán de Heredia V.* O. P. in CiencTom 64 (1943) 175-192. *9611*

Wittmer C. — Die mittelalterliche Dominikanerschule zu Colmar. — Colmarer Jahrbuch 1 (1935) 100-111. *9612*

Beltran de Heredia V. O. P. — Las Corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI. — Salamanca, S. Esteban. 1941. 169 pp. *9613*

Giacon C. S. J. — La seconda scolastica : I grandi commentari di S. Tommaso (Arch. Phil. Aloisianum S. J. II, 3). — Milano, Bocca. 1943. *9614*

2. Einzelne Personen.

Heynck V. O. F. M. — Die Stellung des Konzilstheologen *Andreas de Vega* O. F. M. zu Duns Skotus. — FranzStud 28 (1941) 88-103, 129-148. *9615*

Temino Saiz A. — *Bartolomé Torres*, teólogo. Contribución al estudio del Renacimiento teológico español del siglo XVI. — RevEspTeol 1 (1941) 55-137. *9616*

Lazzeroni V. — [*Cartesius.*] — La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica. — Padova, Cedam. 1940. 266 pp. *9617*

Cantini G. O. F. M. — *Cornelio Musso* dei Frati Minori Conventuali (1511-1574), Predicatore, Scrittore e Teologo al Concilio de Trento. — Roma, « Miscellanea Francescana ». 1942. 72 pp. *9618*

Mahieu L. — *Dominique de Flandre* (XVe siècle). Sa métaphysique (Bibliothèque thomiste). — Paris, Vrin. 1942. 384 pp. *9619*

Carro V. D. O. P. — *Domingo de Soto* y su Doctrina Juridica. Estúdio teológico-iuridico e historico. — Madrid. 1943. 467 pp. *9620*

Beltran de Heredia V. O. P. — Domingo de Soto en el Concilio de Trento. — CiencTom 63 (1942) 113-147 ; 65 (1943) 59-82. *9621*

Aldama, de, J. A. S. J. — [*Franciscus von Toledo.*] — Un códice de la Biblioteca Universitaria de Granada con autógrafos del Cardenal Toledo. — ArchTeolGranad 3 (1940) 35-42. *9622*

Aldama, de, J. A. S. J. — Un tratado desconocido de Toledo sobre Melquiscèdec. — ArchTeolGranad 3 (1940) 113-150. *9623*

Bujanda J. S. J. — El « Peccatum ad mortem » interpretado por el Cardenal Toledo. — ArchTeolGranad 3 (1940) 68-88. *9624*

Galdos R. S. J. — Méritos escriturísticos del Cardenal Francisco de Toledo. — ArchTeolGranad 3 (1940) 19-34. *9625*

Gomez Hellin L. S. J. — Toledo, Lector de Filosofía y Teología en el Collegio Romano. — ArchTeolGranad 3 (1940) 7-18. *9626*

Lamadrid, de, R. S. S. J. — El tratado del Cardenal Toledo sobre la canonización de los Santos. — ArchTeolGranad 3 (1940) 171-210. *9627*

Leal J. S. J. — El hombre carnal, animal y espiritual en I Cor. 2, 14-16, según el Cardenal Toledo. — ArchTeolGranad 3 (1940) 89-107. *9628*

Nicolau M. S. J. — Fragmento de un tratado del Cardenal Toledo sobre la humildad. — ArchTeolGranad 3 (1940) 151-170. *9629*

Segovia A. S. J. — Un tratado del Cardenal Toledo sobre la voluntad salvífica de Dios. — ArchTeolGranad 3 (1940) 43-67. *9630*

Beltran de Heredia V. O. P. — En qué año nació *Francisco de Vitoria?* Un documento revolucionario. — CiencTom 64 (1943) 46-64. *9631*

Hogos, de, M. O. P. — El historiador P. Arriaga y la patria del Maestro Vitoria. — CiencTom 61 (1941) 66-82. *9632*

Menéndez-Reigada I. O. P. — Fray Francisco de Vitoria y el Imperio español. — CiencTom 66 (1944) 4-26. *9633*

Zimara C. S. M. B. — Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria O. P. — DivThom(Fr) 24 (1946) 429-446 ; 25 (1947) 192-224, 255-289. *9634*

Chroust A. H. — *Hugo Grotius* and the Scholastic Natural Law Tradition. — NewSchol 17 (1943) 101-133. *9635*

Manser G. M. O. P. — Hugo Grotius und die Freiheit des Meeres. — DivThom(Fr.) 22 (1944) 309-320. *9636*

Lopez A. — El P. *José Anglés,* teólogo franciscano del siglo XVI. — ArchIbAmer 1 (1941) 421-435. *9637*

Beltran de Heredia V. O. P. — Dictámenes y escritos inéditos del maestro *Juan de Santo Tomás.* — CiencTom 69 (1945) 288-341. *9638*

Menéndez-Reigada I. O. P. — Fray Juan de Santo Tomás. — CiencTom 69 (1945) 7-20. *9639*

Palacios L. E. — La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás. — CiencTom 69 (1945) 221-235. *9640*

Clasen S. O. F. M. — *Heinrich von Werl* O. Min., ein deutscher Skotist. — WissWeis 10 (1943) 61-72. *9641*

Wilms H. O. P. — Der Kölner Universitätsprofessor *Konrad Köllin.* — Köln, Albertus Magnus-Verlag. 1941. 143 SS. *9642*

Saval D. O. F. M. — *Michael von Medina.* — WissWeis 9 (1942) 55-60. *9643*

Jedin H. — Juan de *Torquemada* und das Imperium Romanum. — ArchFrPraed 12 (1942) 247-278. *9644*

Blazquez Hernandez J. — Teólogos españoles del siglo XV : El *Tostado*. Su doctrina acerca de la Justificación. — RevEspTeol 1 (1941) 211-242. *9645*

E. Die Gegenwart (19. und 20. Jahrhundert)

1. Die Bedeutung des hl. Thomas für die Gegenwart.

Fraile G. O. P. — El retorno a Santo Tomás. — CiencTom 60 (1941) 81-108. *9646*

Silva-Tarouca A. — Thomas heute. Zehn Vorträge zum Aufbau einer existentiellen Ordnungs-Metaphysik nach Thomas von Aquin. — Wien, Herder. 1947. 209 SS. *9647*

Zaragueta J. — Santo Tomás en su tiempo y en el nuestro. — Madrid, Revista de la Universidad. 1942. 46 pp. *9648*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Buuck F. — [*Allgemeines.*] — Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts. — Schol 18 (1943) 54-77. *9649*

Hocedez E. S. J. — Histoire de la théologie au XIXe siècle. Tome III : Le règne de Léon XIII 1878-1903 (Museum Lessianum, 45). — Bruxelles, L'Edition Universelle. 1947. 418 pp. *9650*

Walz A. O. P. — L'*Angelicum.* Cenni storici e descrizione d'un Ateneo Pontificio dell' Urbe. — Angel 19 (1942) 289-311. *9651*

Lotz J. B. S. J. — Die *Existenzphilosophie* in Italien. — Schol 17 (1942) 70-81. *9652*

Urdanoz T. O. P. — Boletin de Filosofía existencial. — CiencTom 71 (1946) 116-162. *9653*

Pfiffner H. O. S. B. — [*Mailand.*] — Erkenntnislehre an der Mailänder katholischen Universität. — SchweizKZeit 111 (1943) 458-459 ; 471-472 ; 483-489. *9654*

Dezza P. S. J. — Il *Neotomismo.* — Acta Pont. Acad. S. Thomas Aq. 9 (1944) 7-24. *9655*

Dezza P. S. J. — Alle origini del Neotomismo. (Archivum Philosophicum Aloisianum a cura dell' Istituto filosofico « Aloisianum » S. J., 1.) — Milano, Bocca. 1940. 169 pp. *9656*

Dezza P. S. J. — I Neotomisti Italiani del XIX Secolo. Parte I : Filosofia teorica. Parte II : Filosofia morale. — Milano, Bocca. 1942-1944. 326 ; 291 pp. *9657*

Fabro C. C. P. S. — Neotomismo e neosuarezismo : una battaglia di principi. — DivThom(Pi) 44 (1941) 167-215 ; 420-498. *9658*

Naddeo P. — Le origini del neo-tomismo e la scuola napoletana di G. Sanseverino. — Salerno, Tip. Jannone. 1940. 40 pp. *9659*

Régis L.-M. O. P. — La critique néothomiste est-elle thomiste? — Etudes et Recherches, publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, III : Philosophie, Cah. 2 (1938) 95-199. *9660*

Bettoni E. O. F. M. — [*Scotismus.*] — Vent'anni di studi scotistici (1920-1940). — Milano, Vita e Pensiero. 1943. 105 pp. *9661*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — De Comoedia banneziana et recenti *syncretismo.* — Angel 23 (1946) 3-25. *9662*

Filograssi G. S. J. — [*Theologiestudium.*] — L'ensegnamento della teologia nelle Facoltà ecclesiastiche. — CivCatt 92 (1941) II 321-331 ; 422-433. *9663*

Ilanez Martin J. — Hacia un renacimiento de los estudios eclesiásticos. — RevEspTeol 1 (1941) 249-278. *9664*

Palmés F. M. S. J. — Pedagogía Universitaria. Comentario de la Constitución Apostólica « Deus Scientiarum Dominus ». — Barcelona, Edit. Balmes. 1940. VIII-350 pp. *9665*

Walz A. O. P. — De Laurea doctorali velut summo gradu academico. — Angel 18 (1941) 205-214. *9666*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Les XXIV *thèses thomistes.* Pour le 30e anniversaire de leur approbation. — Angel 22 (1945) 17-30. *9667*

Giacon C. S. J. — Le grandi tesi del Tomismo. — Como, Mazarati. 1944. 277 pp. *9668*

Giacon C. S. J. — L'anima del tomismo. — RivFilNeosc 33 (1941) 262-286. *9669*

Walz A. O. P. — Il Tomismo dal 1800 al 1879. — Angel 20 (1943) 300-326. *9670*

3. Einzelne Personen.

Fehr J. — Karl Barths theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung. — SchwKZeit 109 (1941) 121-123 ; 133-134. *9671*

Grabmann M. — Ludwig *Baur* und die geschichtliche Erforschung des Mittelalters. Ein Gedenkblatt zu seinem 70. Geburtstag. — PhJb 54 (1941) 137-141. *9672*

Häfele G. M. O. P. — Dr. P. Meinrad *Benz* O. S. B. Zur dankbaren Erinnerung. — DivThom(Fr) 21 (1943) 233-236. *9673*

Sertillanges A. D. O. P. — Henri *Bergson* et le catholicisme. — Paris, Flammarion. 1941. 150 pp. *9674*

Meneghin V. O. F. M. — *Fedele da Fanna* O. F. M. 1838-1881. — Vicenza, Conv. S. Lucia. 1940. 480 pp. *9675*

Fraile G. O. P. — El M. R. P. Mtro. Luis Alonso *Getino.* — CiencTom 71 (1946) 330-340. *9676*

Diez Blanco A. — Evolución del pensamiento filosófico. De Thales de Mileto a Martin *Heidegger.* — Valladolid, Santarén. 1942. 418 pp. *9677*

Naber A. S. J. — De existentialismo M. Heidegger, eiusque nota transcendentali observationes quaedam. — Greg 25 (1944) 335-356. *9678*

Braun F. M. O. P. — L'oeuvre du Père *Lagrange*. Etude et bibliographie. — Fribourg, Imprimerie St-Paul. 1943. xvi-346 pp. *9679*

Hocedez E. S. J. — *Léon XIII* et la théologie. — Greg 23 (1942) 375-414. *9680*

Wyser P. O. P. — P. Marc de *Munnynck* O. P. In Memoriam. — DivThom (Fr) 23 (1945) 121-134. *9681*

Schöllgen W. — Friedrich *Nietzsche* und Thomas von Aquin als Deuter christlicher Lebensideale. — ThGl 35 (1943) 61-73. *9682*

Ceriani D. G. — La filosofia di Carmelo *Ottaviano*. — ScuolCatt 70 (1942) 383-387. *9683*

Noël L. — Hommage à Monseigneur *Pelzer*. — Mélanges Auguste Pelzer 1-6. *9684*

Van Steenberghen F. — L'oeuvre scientifique de Monseigneur Pelzer. — Mélanges Auguste Pelzer 7-16. *9685*

Bibliographie de Monseigneur Auguste Pelzer. — Mélanges Auguste Pelzer 17-21. *9686*

Kerkvoorde A. O. S. B. — La formation théologique de *M. J. Scheeben* à Rome (1852-1859). — EphThLov 22 (1946) 174-193. *9687*

Personenregister zur Thomistischen Literaturschau

Jahrgänge 1944, 1947 und 1948 (nn. 8395-9687)

Abkürzungen zur Thomistischen Literaturschau

Acta = Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aq. et religionis catholicae
AlAnd = Al-Andalus
AmerEcclRev = American Ecclesiastical Review
AnalGreg = Analecta Gregoriana
AnalOP = Analecta Ordinis Praedicatorum
AnalSTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Angel = Angelicum
Anton = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchHistDoctr = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchSystPh = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
Beiträge = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BiblThom = Bibliothèque Thomiste
Bijdragen = Bijdragen van de philosophische en theologische faculteiten der Nederlandschen Jezuieten
BullInstCathPar = Bulletin de l'institut catholique de Paris
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
CollMechl = Collectanea Mechliniensia
Crit = Criterion
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DomStud = Dominican Studies
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstEcl = Estudios Eclesiasticos
EstFrancisc = Estudis Franciscans
Et = Etudes
EtHistLittDoctr = Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle
EtFrancisc = Etudes Franciscaines
EtPhilMéd = Etudes de philosophie médiévale
FranzStud = Franziskanische Studien
GlorD = Gloria Dei
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
HomPastRev = The Homiletic and Pastoral Review
JThStud = The Journal of Theological Studies
MedStud = Mediaeval Studies
MemDom = Memorie Domenicane
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MSchool = The Modern Schoolman
NewSchol = The New Scholasticism
NOrd = Neue Ordnung
NouvRTh = Nouvelle Revue Théologique
NovVet = Nova et Vetera (Freiburg)
PastBon = Pastor Bonus
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
Phil = Philosophia
PublInstEtMedOtt = Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa
RApol = Revue Apologétique
RAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RBén = Revue Bénédictine
RBibl = Revue Biblique
RechScRel = Recherches de science religieuse
RechThéolAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RevEspT = Revista Española de Teología
RHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHistFrancisc = Revue d'Histoire Franciscaine
RHistPhRel = Revue d'histoire et de phliosophie religieuse
RMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RNéosc = Revue Néoscolastique de Philosophie
RPh = Revue de Philosophie
RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RScRel = Revue de sciences religieuses
RThom = Revue Thomiste
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
RUnOtt = Revue de l'Université d'Ottawa
RivFil = Rivista di Filosofia neoscolastica
RivRosm = Rivista Rosminiana
Sap(Bol) = Sapienza (Bologna)
Sap(Cu) = Sapientia (Cujo)
SchwRdsch = Schweizerische Rundschau
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
StudAns = Studia Anselmiana
StudCath = Studia Catholica
StudFrib = Studia Friburgensia
StZt = Stimmen der Zeit
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThQschr = Theologische Quartalschrift
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
Thom = The Thomist
TPhil = Tijdschrift voor Philosophie
ThomStud = Thomistische Studien
ThR = Theologische Revue
Trad = Traditio
VidaS = Vida Sobrenatural
VieSp = Vie Spirituelle
VieInt = Vie Intellectuelle
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAszMyst = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZDtKPh = Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie

STUDIA FRIBURGENSIA

I. SERIE

(1) *Karl Keusch :* Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. XXXIX + 417 S. (1924). gb. Fr. 6.— br. Fr. 4.50

(2) *Stanislas J. Kolipinski :* Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin. VIII + 155 p. (1924). Fr. 2.—

(3) *P. Chojnacki :* Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. 157 p. (1924). Fr. 4.50

(4) *Paulus Tochowicz :* Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina. VIII + 133 p. (1926). Fr. 5.—

(5) *H. van Lieshout :* La théorie plotinienne de la vertu. X + 203 p. (1926) Fr. 6.25

(6) *Vincent Reginald Hughes :* The Right Rev. Richard Luke Concanen O. P., First bishop of New-York. XII + 232 p. (1926). Fr. 4.50

(7) *Johannes Kraus :* Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der Natura Communis. XIV + 143 S. (1927). Fr. 4.—

(8) *Othmar Perler :* Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. XI + 131 S. (1931). Fr. 5.—

(9) *Thomas M. Käppeli :* Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum. X + 135 S. (1931). Nur bei Abnahme der ganzen 1. Serie erhältlich. Fr. 5.—

(10) *Clément Dillenschneider :* La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme. XVII + 406 p. (1931). Fr. 8.—

(11) *Clément Dillenschneider :* La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Sources et synthèses doctrinales. VII + 307 p. (1934). Fr. 6.—

(12)* *M. Gétaz :* Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX[e] siècle. XVI + 290 p. (1940) Fr. 4.50

(13)* *Thomas Kreider :* Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen. XII + 179 S. (1941). Fr. 4.80

NEUE FOLGE

1. *Lorenz Volken :* Der Glaube bei Emil Brunner. XIX + 223 S. (1947). Fr. 10.20

Paulusverlag · Freiburg in der Schweiz

(* Die Bände 12 und 13 der I. Serie sind im Verlag der Universitätsbuchhandlung Freiburg erschienen.)